

**Die**

**synagogale Elegie des Volkes Israel**

insbesondere

**die Bion-Elegie Judah ha Levi's**

als Ausdruck der

**Hoffnung Israels im Lichte der  
heiligen Schrift**

dargestellt

von

**Alexander von Gettingen.**



**Dorpat 1853.**

**Die**

**synagogale Elegie des Volkes Israel**

insbesondere

**die Bion-Elegie Judah ha Levi's**

in ihrer national-religiösen, historischen und ästhetischen  
Bedeutung.

Zur Erlangung der

**venia legendi**

verfaßt und mit Genehmigung Einer Hochwürdigen Theologischen  
Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat

öffentlich vertheidigt

von

**Alexander von Gettingen,**

Candidaten der Theologie.



**Dorpat, 1853.**

Gedruckt bei Heinrich Laafmann.

Der Druck ist gestattet unter der Bedingung, daß nach Beendigung desselben die vorschristmäßige Anzahl von Exemplaren an die Censurbehörde eingesandt werde.  
Dorpat, den 21. October 1853.

Dr. Carl Friedr. Keil,  
d. z. Decan der theologischen Facultät.

D 16743

## Vorwort.

---

Der Gegenstand, der in dieser Abhandlung einer eingehenderen Betrachtung unterzogen werden soll, scheint auf den ersten Blick mit dem christlichen und theologischen Interesse in keinem Zusammenhange zu stehen, oder wenigstens demselben fern zu liegen. Ich bin deshalb auf den Vorwurf gefaßt, willkürlich vom theologischen Gebiet abgeschweift, unbrauchbares Material herbeigeschafft und aus geringfügigen, unwichtigen Dingen große Consequenzen gezogen zu haben.

Einem solchen Vorwurf kann nur die Behandlung des Gegenstandes selbst mit Erfolg entgegentreten. Thut sie es nicht, so können's wenige Worte einer Vorrede noch weniger.

Ich hoffe durch diese Arbeit einen, wenn auch noch so geringen Beitrag geliefert zu haben zur näheren Kenntniß und Würdigung des Volkes Israel sowohl, als zur Beantwortung der für die Kirche des Herrn zu allen Zeiten und besonders heut zu Tage wichtigen Frage nach der Zukunft und Hoffnung Israel's.

Was die Quellen und Hilfsmittel meiner Arbeit betrifft, so sind mir dieselben theils durch die öffentlichen Bibliotheken zu Berlin, Rostock (besonders die Sl. Tychsen'sche) und Nürnberg geboten worden, theils durch persönliche Mittheilungen meiner verehrten Lehrer, Prof. Dr. Delitzsch in Erlangen und Dr. Biesenthal in Berlin, denen ich hiermit öffentlich meinen Dank auszusprechen mich gedrungen fühle.

Meine Abhandlung zerfällt in zwei Abtheilungen, deren erste die synagogale Elegik, insbesondere die Zion-Elegie Judah ha Levi's in ihrer national-religiösen, historischen und ästhetischen Bedeutung darstellt, während die zweite im Lichte der h. Schrift die wesentlichsten Momente der Hoffnung des Volkes Israel zu entwickeln haben wird.

Der Verfasser.

## Inhalt der ersten Abtheilung.

	Seite
Einleitung . . . . .	1—28.
<b>Erster Abschnitt.</b>	
Die synagogale Elegik, insbesondere die Zion-Elegie Judah ha Levi's, in ihrer national-religiösen, historischen und ästhetischen Bedeutung . . . . .	29—132.
Cap. 1. Die Bedeutung des synagogalen Gebetes für die religiöse Entwicklung des Volkes Israel in seiner Zerstreuung . . . . .	29—39.
Cap. 2. Das Psjuth als nationale Fortbildung des synagogalen Gebetes . . . . .	39—47.
Cap. 3. Die elegische Synagogalpoesie, insbesondere die Zioniden . . . . .	47—58.
Cap. 4. Die Zionide Judah ha Levi's im Lichte seiner Zeit und seiner Persönlichkeit . . . . .	58—79.
Cap. 5. Form der synagogalen Elegik, insbesondere der Zionide . . . . .	79—87.
Cap. 6. Erklärung der Zionide Judah ha Levi's mit besonderer Rücksicht auf ihre biblischen und hagadischen Voraussetzungen . . . . .	87—132.

Der Leser wird ersucht, folgende Druckfehler zu berichtigen:

Seite	6	Zeile	8 v. o.	ist zu lesen	διαθήκαι statt διαθήκαι.
— 14	—	1	—	—	Kirchenlehrern statt Kirchenlehren.
— 24	—	6 v. u.	—	—	not statt nod.
— 25	—	20	—	—	schreckenenerregenden statt schreckenenerregende.
— 37	—	9 v. o.	—	—	Gebrauch statt Gebrach.
— 42	—	10	—	—	wird statt wurde.
— 44	—	4	—	—	Akademien statt Akademie.
— 50	—	14 v. u.	—	—	der statt dee.
— 56	—	6 v. o.	—	—	Nachbildungen des statt Nachbildungen.
— 57	—	12	—	—	würde statt wurde.
— 60	—	5 v. u.	—	—	„bibl. hebr.“ I. statt „bibl. hebr. T.“
— 62	—	13	—	—	der ersten statt der erste.
— 69	—	15	—	—	קיל statt קיל.
— 74	—	3	—	—	בטוחים statt בטוחים.
— 75	—	14	—	—	בסוך statt בסוך.
— 77	—	9 v. o.	—	—	sich unterhaltend statt unterhaltend.
— 78	—	6 v. u.	—	—	antwortet statt antwortete.
— 86	—	14 v. o.	—	—	فَعَلْنِي statt فَعَلْنِي
— 87	—	2	—	—	דָּרְשִׁי statt דָּרְשִׁי
— 91	—	1	—	—	וְתִיכֶן statt וְתִיכֶן
— 96	—	2	—	—	שְׁעָרֵי statt שְׁעָרֵי
— 96	—	14	—	—	וּפְגָעֵי statt וּפְגָעֵי
— 96	—	17	—	—	anknüpfend statt ankämpfend.
— 99	—	6	—	—	בֵּה statt בֵּה
— 100	—	2	—	—	שָׁמַשׁ statt שָׁמַשׁ
— 101	—	5	—	—	יְרוּשָׁה statt יְרוּשָׁה
— 103	—	1	—	—	תִּנְנִי statt תִּנְנִי
— 103	—	2	—	—	נָגְלוּ statt נָגְלוּ
— 104	—	1	—	—	עָלִי statt עָלִי
— 106	—	1	—	—	בִּיעֹרֶךְ statt בִּיעֹרֶךְ
— 108	—	5	—	—	נִשְׁמֹת statt נִשְׁמֹת
— 110	—	6 v. u.	—	—	יָאִיר statt יָאִיר
— 110	—	6	—	—	הַמּוֹרֵךְ statt הַמּוֹרֵךְ
— 114	—	1 v. o.	—	—	אֶחָדָה statt אֶחָדָה
— 120	—	2	—	—	נִקְשְׁרוּ statt נִקְשְׁרוּ
— 120	—	10 v. u.	—	—	כְּלִילָה statt כְּלִילָה

## Einleitung.

Das Volk Israel in seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist ein geheimnißvolles Wunder der ewigen Liebe, der heiligen Gerechtigkeit, der unwandelbaren Treue Gottes. Es ist kein Volk unter allen Völkern der Erde, das die Spuren göttlicher Weltregierung so unverkennbar an sich trüge, das uns die Tiefen göttlicher Liebe und Herablassung, wie die Schrecken göttlichen Zornes und Gerichtes so handgreiflich vor die Seele führte, als dieses Volk göttlicher Wahl und Berufung. Und doch ist zugleich die Geschichte keines Volkes so tief in geheimnißvolles Dunkel gehüllt, so verschlossen für das Verständniß der natürlichen menschlichen Vernunft, als die Geschichte Israels. Das gilt nicht bloß von seiner Vergangenheit, wo es als Bundesvoll Jehovah's den Schatz göttlicher Offenbarung im Schooße gottgegebener Heilsinstitutionen in sich trug, um die Erlösung der Welt nach göttlichem Liebesrathschluß vorzubereiten und anzubahnen, — das gilt ebenso von der räthselhaften Gestalt seines gegenwärtigen Zustandes, der seit der Zerstreuung desselben unter alle Völker der Erde als ein Wunder des richterlichen Zornwillens Gottes, als eine Erfüllung der seit Jahrtausenden über dieses Volk geweissagten Strafgerichte Gottes mit schrecklicher Gewißheit den Ernst göttlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit verkündigt, — das gilt endlich auch von der noch zu hoffenden Gestalt der Zukunft dieses Volkes, welche in der unwandelbaren, durch menschliche Sünde nicht aufzuhebenden Treue Gottes, in seiner Verheißung und Berufung ihren festen, gewissen Grund hat, aber auch ihre unbegreifliche, dunkle Tiefe, in die kein menschlich Auge zu dringen vermag.

So ist und bleibt uns denn in jeder Beziehung das Geschick dieses Volkes ein siebenfach versiegeltes Buch, eine unentzifferte Hieroglyphe, wenn das Wort Gottes uns nicht den Schlüssel zum Verständniß reicht, wenn wir uns nicht in die Fucht des heiligen Geistes stellen, um das dem irdischen Sinn Unfaßbare im ewigen Lichte der Gottesoffenbarung zu schauen. Der irdische Sinn glaubt in Israels Vergangenheit höchstens das flug ersonnene Gewebe eines auf mosaischen Rechtsinstitutionen ruhenden Monotheismus zu erkennen, in seiner Gegenwart nur das unverwundlich starre Festhalten eines elenden, verachteten, seiner historischen Basis beraubten Volksstammes an überkommenen Traditionen und nationaler Besonderheit; in seiner Zukunft sei es die eingebildete Hoffnung politischer und religiöser Emancipation oder die lieblose Dahingabe an ein unthätig und kümmerlich gefristetes Dasein endlosen geistlichen und leiblichen Elends.

Das Wort Gottes aber eröffnet uns den wahren Blick, und nur der gläubigen Dahingabe an dasselbe kann es gelingen, die Räthsel dieses Volkes und seiner Bestimmung zu lösen. Denn in der heiligen Schrift sind uns die Geschicke desselben bis zur Endzeit nicht mit menschlichem Griffel, sondern mit den untrügliehen Schriftzügen der ewigen Wahrheit verzeichnet.

Kein Volk der Welt hat diesen Vorzug vor andern gehabt, seine Geschichte unmittelbar göttlich geleitet und deshalb auch göttlich beschrieben zu sehen. Das hätte aber nie geschehen können, wenn dasselbe nicht einen gottgesegneten Beruf gehabt hätte für die Erlösung der ganzen Welt, wenn nicht Gott in diesem Volke hätte wohnen und durch die Offenbarung seines Gesetzes und seiner Verheißungen, durch Thaten und Wunder das größte Wunder seiner Menschwerdung vorbereiten, wenn Er nicht aus diesem Volke seine Menschheit hätte nehmen wollen zur Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und der ganzen Menschheit.

Deshalb ist uns die Vergangenheit dieses Volkes ein Wunder der ewigen Gottesliebe, dem wir eifrig nachzuforschen haben als nach unsrer eignen Seelen-Saligkeit. Wir sollen die Blätter der heiligen Schrift fleißig umwenden, in den Schacht der göttlichen Wahrheit uns tief hineinbegeben, um zu lesen was geschrieben steht von diesem Volke,

von dem Christus stammt nach dem Fleisch. Christus, der seiner menschlichen Natur nach die ganze Menschheit angenommen hat, er ist der Saame Abrahams und David's und doch der *ἀνθρώπος κατ' ἐξοχήν*, der in sich die ganze Menschheit befaßt. Wie nun Christus nach der endlichen Seite seiner Person, die aus Israel stammt, ein Typus der ganzen Menschheit als der zweite Adam ist, so ist das Volk Israel selbst ein Typus aller Völker, ein *עם סגלה מכל העמים לאלהים* (Deut. 7, 6); obgleich es das kleinste von allen Völkern ist (*המעט מכל העמים*), es trägt die Eigenthümlichkeit aller Völker an sich, es ist der *λαός κατ' ἐξοχήν*.

Zunächst zwar ist's nur die Vergangenheit Israels als des A. T.lichen Bundesvolkes, das unserm christlichen und theologischen Interesse nahe liegt, weil Gott uns alle seine Offenbarungen, selbst die des neuen Bundes (die Apostel waren alle aus Israel) durch dasselbe hat vermitteln wollen. Aber je nachdem wir die Vergangenheit im Geiste der heil. Schrift durchschauen, wird uns auch der Blick in die Gegenwart und Zukunft dieses Volkes ein wesentlich religiöses und deshalb auch theologisches Interesse bieten.

Der Erlösungsrathschluß Gottes mit der Menschheit ist in seiner Liebe ewig gegründet, hat sich aber geschichtlich als Heilsoffenbarung in That und Wort allmählig vorbereitet und in der Zeit erfüllt. So gewiß als das Unheil, die den Menschen von Gott scheidende Sünde, als That der freien selbstgewollten Abkehr von Gott der Grund alles Verderbens und aller Unseligkeit geworden war, so gewiß konnte auch das Heil, die den Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zurückführende Gnade, nur als That der freien Zukehr Gottes zu der Menschheit der Grund alles Lebens und aller Seligkeit werden. Die Menschwerdung Gottes in Christo Jesu und die in ihm vollbrachte Veröhnung und Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen ist der einige Mittelpunkt dieser ewig in Gottes Liebe beschlossenen Heilthat. Auf sie zielen alle Vorbereitungen, alle Weissagungen hin; in ihr vereinigen sich alle Strahlen der ewigen Gottesliebe, die nach dem Fall der Menschheit durch die Sünde die Finsterniß der Welt zu erleuchten vermögen. Wie aber nach eingebrochener Nacht der Tag nicht plötzlich aufgeht, sondern, nachdem er gerungen mit der Finsterniß, im dämmern den Zwiellicht herannah, wie die einzelnen Strahlen des Lichtes allmählig

durch die Nebel sich Bahn brechen, in der Morgenröthe zu verkünden den Aufgang der Sonne, die Alles erleuchtet und belebt, so hat Gott, als ein Gott der Ordnung und in weiser Liebesabsicht, auch die Sonne seines Heils nicht plötzlich aufgehen lassen, um die blöden Augen der gefallenen, im Finstern tappenden Menschheit zu blenden, sondern er hat sie in seiner Weisheit und Führung erzogen und vorbereitet zum Licht, zu dem wahrhaftigen Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen (Joh. 1, 9) und welches in seinem endlich vollendeten Glanze noch aufgehen soll in jener Zeit, die die Propheten des alten und neuen Bundes verkündigen (Jes. 60, 19. 20. Off. Joh. 21, 23), wo die Sonne nicht mehr scheinen und der Glanz des Mondes nicht mehr leuchten soll, sondern der Herr das ewige Licht sein wird.

Um die Menschheit zu diesem Endziel seines Heilsplanes gelangen zu lassen, hat Gott sich aus Liebe herabgelassen, den für die endliche Creatur gesetzten Weg der Geschichte zu wandeln, sich in die allmälige Continuität einer Heilsoökonomie hineinzubegeben, um durch dieselbe sich selbst, sein persönliches Leben und seine ewige Wahrheit, in That und Wort der Selbstoffenbarung, der Menschheit zu ihrer Seligkeit mitzutheilen. Daher läßt sich die ganze Geschichte, insbesondere aber die heilige Geschichte als die unmittelbare Selbstdarstellung Gottes in der Menschheit zur Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft mit ihm, als eine fortgehende That der göttlichen Selbstentäußerung ansehen, die zwar den Anfang einer Selbstverherrlichung und Erhöhung in Christi Auferstehung und Himmelfahrt in sich birgt, aber doch, selbst in der Kirche des Herrn, den Weg der Knechtsgehalt wandelt und seiner Vollendung im Stande der Erhöhung am Ende aller Dinge entgegenharrt.

Sie beginnt mit dem Eintritt der Sünde, indem über der dunklen Nacht des Fluches der Stern der Hoffnung aufgeht im ersten weissagenden Heilswort vom Weibessaamen (1 Mos. 3, 15) und in der ersten Gnadenthat Gottes an der Blöße des gefallen Menschenpaares (1 Mos. 3, 21). In fortgehender Offenbarung in Wort und That schreitet der Heilsplan Gottes fort bis zur Berufung Abrahams, des Fürsten des Glaubens und des Vaters vieler Völker (1 Mos. 15, 6; 17, 5), die in ihm, in seinem Saamen gesegnet werden sollten. Der ganzen Völkern welt gegenüber erwählt sich Gott Ein Volk des Bundes, dessen Geburt

und Entstehung, wie seine ganze Geschichte ein Wunder der ewigen und heiligen Liebe ist (Deut. 7, 8; 10, 15); denn es ist der Saame der Verheißung, wider die Natur (1 Mos. 17, 17. 19; 18, 13. 14) durch das Wort göttlicher Liebe und Allmacht erzeugt, es ist das Volk des Eigenthums und des Erbes, abgesondert aus allen Völkern auf Erden (3 Mos. 20, 24; 2 Mos. 19, 3—6; 5 Mos. 7, 6; 14, 2; 32, 9; 1 Kön. 8, 53. Ps. 135, 4 u. a.).

Von nun an bahnt sich in ihm das Heil an, nicht bloß als Vorbild und in der unadäquaten Hülle idealer, auf die Zukunft hinweisender, wechselnder Gestalten und einzelner Typen, aber auch nicht in geschichtlich nothwendigem, das nationale Volksthum als das Stoffliche seiner Entstehung in sich begreifendem Prozesse, — nicht in mechanischer Aneinanderreihung Weissagender und vorbereitender Einzelmomente, aber auch nicht in dynamischer Verschmelzung mit einem immanenten, keimkräftig zur Blüthe sich entwickelnden Saamen, sondern verheißungsmäßig wohnt das Heil in Israel, dem erwählten Gottesvolke, thatsächlich und organisch in seiner Geschichte sich vorbereitend, durch die gottgesandten Theophanien die göttliche Seite desselben in zwei noch gesonderten Linien in sich umfassend, bis sie in dem Einen David's und Gottessohne zur wahrhaften und persönlichen Vereinigung gelangen.

Das Volk Israel hatte also Jehovah auserkoren, um das Heil der Menschheit aus seinem Mutterchooße geboren werden zu lassen. Die Erwählung desselben geschieht zunächst nicht (wenigstens nicht ihrem Wesen nach) zur Befestigung dieses Volkes und seiner Glieder vor anderen Völkern und Menschen. Es handelt sich bei der rechten Beurtheilung der Vergangenheit des Volkes Israel nicht um die ihm erwiesene Gnade und die durch dieselbe gewirkte subjective Erneuerung und Heiligung; es ist nicht, wie im neuen Bunde, eine Gemeinschaft der Gläubigen, die durch die Gnade zur seligen Freiheit der Kinder Gottes gelangt sind; — sondern es ist das zum Zweck der Befestigung der ganzen Menschheit erwählte Geschlecht, dessen Erneuerung in subjectiver Beziehung, dessen Befestigung zu Gott dem Herrn an sich nicht das nothwendige Correlat seiner Berufung und Erwählung aus allen Völkern ist. Zwar hat schon Abraham den Tag Christi geschaut und

sich dessen gefreut (Joh. 8, 56); das Volk Israel ist ein heiliges Volk Gott dem Herrn (5 Mos. 4, 20; 7, 6; 14, 2) und ein priesterliches Königreich (2 Mos. 19, 6). Es soll heilig sein, denn Gott ist heilig; es soll ihn lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Vermögen (5 Mos. 6, 5). Israel ist ein Volk von Gotteskindern (5 Mos. 14, 1; vgl. Ps. 73, 25) und Jehovah der Vater, der es gezeugt, (Deut. 32, 6, 8; Jer. 31, 9) und ihm gehört (Röm. 9, 4) nicht bloß die *δόξα*, die *διαθήκαι*, die *νομοθεσία* u. s. w., sondern auch die *κρίσις*. Jehovah giebt dem Volke seine Gesetzesoffenbarung, damit es lebe durch das Wort des Herrn (Deut. 8, 1; 11, 8, 9). Es ist die Gnade Gottes, die sich in seinem Worte bekehrungskräftig an den einzelnen Gliedern auch des alten Bundes bewiesen hat und beweisen soll. Schon im alten Bunde lebt der Gerechte seines Glaubens (1 Mos. 15, 6; Hab. 2, 4; Jer. 5, 3). Aber dennoch ist die subjective Frucht ihrer Berufung, ihr erneuertes Herz und ihre Gottergebenheit weder die Bedingung, noch das Wesen, noch das hauptsächlich Endziel des alttestamentlichen Bundes. Die Bundesschließung ruht ausschließlich auf dem ewigen Liebeswillen Gottes mit der ganzen Menschheit, die er erlösen will; das Wesen dieses Bundes ist lediglich die liebende Herablassung Gottes zu einem Volk dieser Erde, dessen Geschicke er nach seinem Willen leitet, dem er ewige Offenbarungen giebt durch seinen Geist zur Vorbereitung und Anbahnung der Versöhnung in Christo Jesu; und das Endziel desselben die durch keinen menschlichen Abfall zu hindernde Befeligung der ganzen Welt. Dazu sollte nicht bloß, dazu mußte das Volk Israel seinem Gott dienen, selbst in den Zeiten der schwersten Versündigung, des hartnäckigsten Widerspruchs.

Wie die Inspiration als eine Machtwirkung des Geistes Gottes zum Zwecke der Begründung und Förderung seines Reiches unterschieden werden muß von der Gnadenwirkung des heiligen Geistes zum Zwecke der Wiedergeburt und Befeligung; wie jene, die Inspiration, in unwiderstehlicher Weise den einzelnen ergreift und selbst wider seinen Willen zum Verkündiger und Träger des Heils macht, während diese, die persönliche Gnadenwirkung, von der Freiheit persönlichen Nichtwollens zurückgewiesen werden kann, aber wo sie den alten Menschen überwindet und zu Gott zieht, ihn zum seligen Gotteskinde macht: —

so müssen wir in der Geschichte Israels die objectiv-unumstößliche Berufung und Wahl des Volkes zum Zweck der Heilsvorbereitung unterscheiden von den Gnadenbezeugungen Jehovah's, durch welche er sein Volk zu sich ziehen und als Gotteskinder in der Hoffnung und im Vertrauen auf das Wort Jehovah's auch subjectiv des Heiles theilhaftig machen will. Wie wir nun von der Inspiration die Hoffnung hegen, daß sie sich auch an der Person, der sie zu Theil wird, bekehrungskräftig erweisen werde: so erkennen wir auch am Volke Gottes die Kraft der Berufung und Wahl in der damit eng sich verbindenden, bekehrungskräftigen Gnadenwirkung seines Geistes. Aber nie kann durch die subjective Stellung, durch die Freiheit des israelitischen Volkswillens die Wahl und Berufung Jehovah's aufgehoben oder bedingt werden. Ihre Halsstarrigkeit und ihr Ungehorsam vermag zwar die schrecklichsten Gerichte über sie zu bringen, aber nie den Heilsplan zu zerstören. Sie müssen ihm dienen auch gegen ihren Willen, obgleich die Art und Weise seiner Verwirklichung durch ihr subjectives Verhalten bedingt werden kann.

Während Gott im Heidenthum die Völker ihre Wege gehen läßt, um sie durch die Naturwirkung im Gewissen zur Heilsbedürftigkeit, zur Sehnsucht nach der Erlösung und Gottesgemeinschaft zu erziehen, während er im Christenthum, in der Kirche des Herrn nach vollbrachter Versöhnungsthat durch die Gnadenwirkung seines heiligen Geistes die Völker und einzelnen Menschen zur Heilsaneignung durch den Glauben an die Erlösung in Christo Jesu und zur Gottesgemeinschaft in ihm führen will, — ist's in der heiligen Geschichte, die seit Abrahams Berufung ausschließlich im Volke Israel und durch Glieder desselben bis auf die Apostelzeit vermittelt wird, die Machtwirkung seiner ewigen Liebe zum Zweck der Befeligung der ganzen Menschheit, die das bewegende Princip ist. — Im Heidenthum, in der Geschichte der Heilssehnsucht, wenn wir so sagen dürfen, finden wir ein Vorherrschen der creatürlichen Willensfreiheit von Seiten des Menschen, und von Seiten Gottes, bei stetem Zurücktreten seiner unmittelbaren Wirksamkeit, das Wunder der Naturwirkung in dem innern und äußern Gesetz des Werdens; im Christenthum, in der Geschichte der Heilsaneignung, Zurücktreten der menschlichen Freiheit und Alleinwirksamkeit, obgleich

nicht Unwiderstehlichkeit der Gnade Gottes, vermittelt durch das, mehr nach Innen gefehrte Gnadenwunder der Wiedergeburt durch Wort und Sakrament; in der heiligen Schrift endlich, oder in der Geschichte der Heilsverwirklichung, des Reiches Gottes im eigentlichen Sinne vollkommenes Verschwinden der menschlichen Freiheit als eines Faktors oder als einer Bedingung der Heilsvorbereitung und Vollendung, und von Seiten Gottes die absolut unwiderstehliche Machtwirkung seines Geistes, verbunden mit dem auch nach Außen gefehrten Wunder der unmittelbarsten Selbstmittheilung in That und Wort. Zwar geht, wie wir schon sahen, mit der Heilsgeschichte die Gnadenwirkung zur Befeligung Einzelner oder des ganzen Volkes stets Hand in Hand und in dieser Beziehung ist die Freiheit des Widerstandes oder des Gehorsams allerdings ein entscheidendes Moment für die Verwirklichung göttlichen Liebesplanes: es kann der Einzelne, wie das Volk durch sein Verhalten zu Gott seinen persönlichen Gnadenstand verwirklichen oder bewahren, aber insoweit er gottgesetzter Träger und Vermittler des Heiles zum Zweck der Gründung und Verwirklichung des Liebesrathschlusses Gottes für die ganze Menschheit ist, ist seine creatürliche Freiheit nicht mitbestimmender Factor, sondern lediglich Organ der Machtwirkung des göttlichen Geistes.

So ist denn auch der Bund Gottes mit Israel, insofern aus ihm das Heil der Welt geboren werden sollte, nicht durch Israel's Verhalten bedingt. Israel war seit je ein halsstarriges Volk (2 Mos. 32, 9; 33, 9; 34, 9; 5 Mos. 9, 6. 8. 13) und verwirkte tausend Mal die Liebe Gottes, der es erwählt, aber Moses hält dem Herrn stets, mitten in ihrer Sünde, das „Es ist Dein Volk“ vor (2 Mos. 32, 11; 33, 13 u. a.) und der Herr will sie nicht verwerfen um „des zu den Vätern geredeten Wortes willen“ (5 Mos. 9, 5), weil er sie geliebet hat und seinen Eid ihnen halten will (5 Mos. 7, 8). Der Prophet Jeremias, indem er den mit dem Hause Israel und dem Hause Judah einst zu schließenden neuen Bund (ברית חדשה) dem alten gegenüberstellt, bezeichnet diesen ausdrücklich als einen solchen, in welchem Jehovah gegenüber der Widerspenstigkeit des Volkes sein Herrenrecht übte (בעלתי בם) Jer. 31, 32, d. h. nicht bloß es züchtigte und strafte und, wo es Noth that, es dahingab in's Gericht, sondern es in die Bande des Bundes zwingen

mußte, damit sich dennoch an ihm und durch ihn verwirkliche, was Jehovah gewollt (vgl. Ez. 20, 37). — Es ward nach der Verheißung des Herrn (1 Mos. 15, 13) das Volk in langdauernde Knechtschaft geführt, hörte aber nicht auf das Bundesvolk zu sein, der erstgeborne Sohn Jehovah's (2 Mos. 4, 22). Es verhärtete und verstockte sich in der Wüste und wollte den Weg des Herrn nicht wandeln: er schlug es, aber seine Verheißung, dem Volk gegeben, ward nicht zu Schanden (4 Mos. 14, 11 ff.; 26, 65; 5 Mos. 1, 35). Es häufte in der Zeit der Könige, während der Trennung des Reiches, der Gräuel mehr denn die Heiden (Jes. 2, 6. 8; Mich. 5, 12. 13), verachtete das Gesetz des Herrn Zebaoth und lästerte die Rede des Heiligen in Israel (Jes. 5, 24; 1, 4; Jer. 16, 11, 12), daß sein Zorn ergrimte und er sie schlug und dahingab in die Gewalt der Feinde; aber es ward wieder gesammelt, es mußte trotz seinem Abfall, durch's Gericht geläutert, dem ewigen Liebeswillen Gottes dienen, damit in der Erfüllung der Zeiten aus dem Stamme Judah der Sohn David's und der Fürst des Lebens von der Jungfrau geboren, als Heiland der ganzen Welt erschiene.

So ist also das Volk Israel in seiner heilsgeschichtlichen Vergangenheit ein Wunder der ewigen Gottesliebe, welche durch daselbige, nicht bloß ohne sein Verdienst, sondern wider seine harte Stirn und trotz seiner sündigen Natur das Heil der Welt geboren werden läßt. Wir sehen, daß weder die Passivität, noch der Ungehorsam und Abfall des Volkes die Activität und Stätigkeit des göttlichen Liebesplanes aufheben konnte. Es tritt ein Gericht ein, es bleibt aber das Volk und geht nicht zu Schanden.

Nie aber hat ein so lange dauerndes, schreckliches und schweres Gericht dieses Volk getroffen, als das jetzt bald zweitausendjährige sogenannte römische Exil, in welchem es sich noch befindet. Diesen gegenwärtigen Zustand des Volkes bezeichnen wir als ein Wunder der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Denn wie kein Abfall des Volkes in seiner Vergangenheit, keine Sünde wider Jehovah, keine Gesetzesübertretung und Lästerung wider den Heiligen in Israel so schrecklich und himmelschreiend war, als die Sünde des Volkes, welche es an seinem eigenen Herrn und Heilande beging und noch begeht, als das Verbrechen, das es in der Kreuzigung des Herrn



vollführte, so hat es auch nie vorher solche in der Geschichte der Völker beispiellose Schrecken des Gerichts erfahren müssen. Wir können es Luther nachspüren, wenn er sagt<sup>1)</sup>: „Ich bin zwar kein Jude, aber ich denke mit Ernst nicht gern an solchen grausamen Zorn Gottes über dies Volk. Denn ich erschreke dafür, daß mir's durch Leib und Leben geht.“ Aber vernichtet hat sie Gott ebensowenig als je in Zeiten früheren Erils. Sie sind auch als Lo Ammi und Lo Ruchamah fort und fort ein abgesondertes Volk geblieben (Hos. 1—3) und wie einst Hamann zum Könige Ahasveros sprach: „Es ist ein Volk zerstreuet und theilet sich unter alle Völker in allen Ländern des Königreichs und ihr Gesetz ist anders, denn aller Völker (Est. 3, 8), — so sehen wir es auch jetzt noch gespenstisch durch alle Lande und Jahrhunderte wandeln, ohne daß es untergehe, ohne daß es sich mit andern vermische oder von ihnen vernichtet werde. Denn es hat noch einen gottgewollten Beruf für die Welt, für die Gemeinde des Herrn, einen Beruf, der klar geweissagt, aber noch nicht ganz erfüllt ist, der, wie wir sahen, auch durch ihre dauernde Widerspenstigkeit nicht aufgehoben werden kann, weil er in der Wahl und Berufung Gottes begründet liegt, der also einer endlichen Verwirklichung entgegensteht. Man hat deshalb mit Recht behauptet<sup>2)</sup>, daß weder der Gegensatz zum Christenthum, noch die damit zusammenhängende Uniformität der Nationalgebräuche und der ganzen geistigen Richtung das Band ist, welches die Juden als Volk zusammenhält, sondern der Wille Gottes erhält sie, sie sollen ein Zeugniß seiner Wahrheit sein und wider ihren Willen die Worte der Propheten des alten und neuen Bundes bestätigen, die das Fortbestehen dieses Volkes bis in die Endzeit weissagen.

Nur in diesem Lichte kann das Wunder ihres gegenwärtigen Bestandes begriffen werden, nur in diesem Lichte gewinnt ihr Fortbestehen im Zusammenhange mit ihrer Vergangenheit und ihrem gottgesegneten Beruf auch eine wesentliche Bedeutung für die Zukunft und für's Reich Gottes. Denn sie werden nicht bloß aufbehalten zum Wahrzeichen seines Zornes, sondern auch zum Erweis seiner barmherzigen Liebe, seiner unwandelbaren Treue, die sich endlich auch befehrungsfräftig

an ihnen erweisen wird, die nicht aufgehoben werden kann durch die Untreue seines von ihm erwählten, jetzt zwar verstoßenen, aber endlich wieder anzunehmenden Volkes.

Das geht nicht bloß aus den mannigfachen, speciell dem Volk Israel gegebenen noch unerfüllten Weissagungen beider Testamente hervor, das läßt sich auch aus der geistigen Entwicklungsgeschichte des Volkes in der Verbannung schließen.

Der natürliche Entwicklungsproceß des jüdischen Geistes giebt uns von der einen Seite allerdings den Beweis, daß das Volk im tiefsten, schwersten Abfall von Gott seine Gerichte befundet, daß es, trotz seinem krampfhaften Festhalten am Buchstaben der heiligen Schrift, mit dem Brodte des Lebens in der Hand doch täglich vom geistlichen Hungertode bedroht wird, daß aber dennoch ein Keim des Lebens in ihnen schlummert, der, durch den Thau der göttlichen Gnade befruchtet, einst wieder Blüthen und Früchte treiben kann; daß sie noch immer der ausgerissene Zweig des guten Delbaums sind, und daß sich in ihren zwar geistlich erstorbenen, aber geistig noch bedeutenden Productionen, wie z. B. grade in ihren synagogalen Poesien die Schemen verfunkenen Mienen spiegeln, die einer endlichen Wiederaufrichtung harren. Dasselbe Volk, welches seit dem Abfall der alttestamentlichen Kirche zu falschem Glauben bis auf die Zeit Christi ein Zeichen der göttlichen Geduld und von der Verwerfung Christi an ein Zeichen des göttlichen Zorngerichts und dadurch zugleich ein fortdauerndes lebendiges Denkmal der Wahrheit des göttlichen Wortes ist, dasselbe Volk wird auch einst ein Zeichen der göttlichen Gnade vor allen Völkern werden. Deshalb dürfen wir es auch jetzt, in der Zeit seiner Verbannung, nicht auf eine und dieselbe Stufe mit den Heidenvölkern stellen. Obgleich es, zerstreut in alle Welt, scheinbar wie die Heiden seine eigenen Wege geht, ist es doch in zweifacher Beziehung wesentlich von allen heidnischen Völkern unterschieden. Denn einerseits steht es als ein abgefallenes und gerichtetes tief unter den Heiden, welche noch nie im Besiz der Wahrheit, auch nicht von derselben abfallen konnten, sondern nur in der natürlichen Blindheit des Herzens herumirren; andererseits aber steht es höher als alle Heidenvölker, nicht etwa um seines verhältnismäßig reinen monotheistischen Glaubens willen (das macht sie nur noch schuldiger),

1) „Wider die Juden und ihre Lügen.“ Walch XX, S. 2312.

2) Delitzsch: „Wissenschaft, Kunst und Judenthum“ S. 119.

sondern weil es noch immer ein Volk ist, mit dem Gott seine besonderen Wege geht, welches er zu seiner Zeit wieder erheben will, um seinen Beruf zu vollenden.

Je nachdem wir also in der Objectivität und Unumstößlichkeit der göttlichen Wahl und Berufung (Röm. 11, 27—29) des Volkes in seiner Vergangenheit eine Prognose auf seine endliche Wiederannahme zu erkennen vermögen und andererseits in der ihm als Volk geweissagten Zukunft (Röm. 11, 25. 26) die wunderbare Verwirklichung der unwandelbaren göttlichen Treue zu hoffen im Stande sind, wird sich uns auch das Interesse an der Gegenwart, an der gesamten geistigen und religiösen Entwicklung desselben in der Verbannung erhöhen, nicht bloß in Rücksicht auf die hoffende Liebe, die im Missionsinteresse allen verlorenen, im Elend schmach tenden Menschen nachgehen soll, sondern auch in dem Bewußtsein, daß dieses Volk noch zu was Besonderem von Gott aufbewahrt wird, daß in dem Leben und Weben seines Geistes sich auch die endliche Liebesabsicht Gottes kund geben muß, die sie erhält, nicht bloß um sie zu strafen, sondern auch um sich ihrer zu erbarmen.

Hat doch die Kirche Christi in den Aposteln, die alle Juden waren, die Säulen ihres gottgesetzten Baues, zählt sie nicht seit der ersten jenchristlichen Gemeinde am Pfingstfeste (Act. 2, 4) bis auf unsere Tage eine große Reihe aus Israel bekehrter Christen, die als gottgewählte Rüstzeuge in seinem Weinberge gearbeitet und der Kirche Heil und Segen gebracht haben<sup>1)</sup>. Wie sollte sie nicht mit lebendigem Interesse auch die geistige Entwicklung des Judenthums, das Leben dieses wunderbaren Geistes auch unter dem Druck der Verbannung verfolgen, aus welcher das Volk endlich herausgerettet werden soll in den Schooß der Kirche des Herrn, um ihr Segen zu bringen und für sie zu kämpfen

1) Wir erinnern nur an die ersten 15 Bischöfe von Jerusalem, die alle aus der Beschneidung waren (Eus. h. e. IV, 5. Epiph. adv. haer. 70 § 10), an Männer wie Hegesippus, den Geschichtschreiber (Eus. h. e. IV, 22), Epiphanius, den treuen Anhänger des Nicänums und Eiferer für die wahre Lehre der Kirche, an einen Nicolaus von Lyra, Hieronymus de s. fide, Paul von Burgos, an einen Christian Gerson und viele andere. Vgl. Hinkel: „Die Bekehrung der Welt zu Jesu Christo“. Berlin 1845. Heft II, S. 196 ff. Müller: „Judaismus“, in der Vorrede. Delitzsch: „Wissenschaft, Kunst und Judenthum“ S. 132.

in der Zeit der letzten Noth. Ist nicht schon aus der Verstockung und dem Falle Israels der Kirche, als der aus den Heiden gesammelten Gemeinde Jesu Christi, Heil erwachsen (Röm. 11, 12 f.), wie vielmehr aus ihrer Wiederannahme (πρόσληψις, Röm. 11, 15) in der Vollzahl (πλήρωμα, Röm. 11, 12)?

Es hat die Kirche Christi aller Zeiten, wenn sie auch dem Apostel Paulus in seiner ersten und heiligen Liebe zum Volke Israel (Röm. 9, f.) und in seinem tiefen Verständniß seines endlichen Heilsberufes (Röm. 11, 13 ff.) nicht immer zu folgen vermochte, — dennoch die Hoffnung, wenn auch nicht einer einstigen Wiederbringung, so doch einer Bekehrung desselben in ihren hauptsächlichsten Lehrern stets festgehalten. Zwar finden wir, daß gerade die schwärmerischen Richtungen in- und außerhalb der Kirche und der sektirerische Chiliasmus an der Idee einer vollständigen und allgemeinen Bekehrung und Wiederbringung Israels in extremer Weise als an einer Lieblingsidee festgehalten haben. Wir brauchen uns aber dadurch in der gesunden Beurtheilung der Sache, wie sie von vielen Kirchenlehrern vertreten wird, nicht irre machen und in's entgegengesetzte Extrem treiben zu lassen. Schon in der alten Kirche finden wir zwar eine Schule, die einfache volle Schriftwahrheit in dieser Beziehung anerkennen, aber doch werden ihre Lehrer nur theilweise durch die Opposition gegen den Chiliasmus in irrthümliche Einseitigkeit hineingedrängt. Zwar ist es wahr, was Baumgarten<sup>1)</sup> sagt, daß die alte Kirche das zur Demüthigung der Heiden verkündigte Geheimniß der einstigen Gesammtrettung Israels nicht zu fassen vermochte, weil sie im N. T. nicht wirklich historische Gestalten auf irdischem Boden, sondern vielmehr ein Spiel in den Lüften, nicht sowohl Personen als ideale Figuren erkannte; es ist wahr, daß durch den getrübbten Blick in Israels Vergangenheit auch das Durchschauen in die Gegenwart und Zukunft ihr genommen war, daß die Heidenkirche für's Erste in den Gegensatz gegen die Juden dermaßen versenkt ist, daß sie im Hinblick auf ihr einstiges Schicksal dem Apostel nicht zu folgen vermag; aber dennoch finden wir nicht bloß bei den dem Chiliasmus

1) In der Einleitung seines Comment. zum Pentat. S. XXIII.

freundlichen Kirchenlehren, wie Justinus Martyr <sup>1)</sup>, Irenäus <sup>2)</sup>, Tertullian <sup>3)</sup>, sondern sogar bei antichristlichen, der Allegorisationsmethode sich hinneigenden, allen judaisirenden Elementen feindlichen Männern, wie Origenes, Cyrill von Alexandrien, Hieronymus, Chrysostomus, Augustin u. a. die Hoffnung einer Bekehrung, mehr oder weniger allgemein gefaßt, festgehalten. Origenes findet die Röm. 11 verheißene allgemeine Bekehrung Israels auch in mehreren alttestamentlichen Weissagungen ausgesprochen <sup>4)</sup>. Cyrill von Alexandrien weist ausdrücklich eine absolute Verwerfung und Verstoßung Israels zurück <sup>5)</sup> und hofft zuversichtlich auf einen *καλὸς λαμπρὸς καὶ ἀγάστος χάριτος αὐτοῖς ἐν ἐσχάτοις καὶ ἐν Χριστῷ*. Der gegen alles Judaisiren <sup>6)</sup> und besonders gegen die *fabula mille annorum* <sup>7)</sup> so scharf polemisirende Hieronymus kann doch nicht umhin, in futurum noch eine besondere, wenn auch nicht allgemeine Volksbekehrung Israels zuzugeben <sup>8)</sup>. Chrysostomus, der in seiner dritten und vierten sehr heftig und prunkvoll gehaltenen Rede gegen die Juden am Tisrifasten schriftwidriger Weise gegen jegliche Hoffnung sich ausspricht, muß doch in seiner Erklärung von Röm. 11 und Jes. 59, 20 zugestehen, daß diese Verheißungen sich noch an Israel erfüllen müssen <sup>9)</sup>. Ähnlich,

aber allerdings noch nicht mit voller Klarheit, sprechen sich auch andere Kirchenväter, Augustin <sup>1)</sup>, Hilarius <sup>2)</sup>, Ambrosius <sup>3)</sup>, Basilius M. <sup>4)</sup> u. a., aus.

Das sind jedoch alles einzelne, sporadische Äußerungen. Hand in Hand mit dem allegorisirenden Princip der Schriftauslegung, mit der Opposition gegen den fleischlichen Chiliasmus, mit dem Schwanen über die Richtigkeit und Canonicität der Apokalypse wird auch das Volk Israel mit exegetischer Ungerechtigkeit behandelt, die ihm als Volk geltenden alttestamentlichen Weissagungen werden ohne weiteres und ausschließlich aufs geistliche Israel der Kirche bezogen und selbst Röm. 11 wird nicht mit offener, voller Freiheit aufs gesammte Volk gedeutet, sondern durchs Hin- und Herschwanen die eigene Befangenheit an den Tag gelegt <sup>5)</sup>.

Das zieht sich hindurch durch die ganze katholische Kirche des Mittelalters. Die anfangs noch in gewissem Sinne berechnete, weil gegen die judaisirende Einseitigkeit polemisirende pneumatistische Richtung der alten Kirche wird zum principiell und starr festgehaltenen, den Buchstaben der heiligen Schrift und die wirkliche und natürliche Basis der heiligen Geschichte verachtenden Spiritualismus. Zwar finden wir auch

1) Cf. Dial. c. Tryph. § 31, 110. Apol. I, 11.

2) Iren. adv. haer. V, 33.

3) Tert. adv. Marc. III, 24.

4) In seinem Comm. in ep. ad Rom. XI, nach der edit. Lomm. p. 268.

5) Zu Hof. 3 sagt er: *οὐκ ἐν τούτοις διὰ παντὸς ἀπόπεμπος ὁ Ἰσραὴλ ἔσται. Κεκλήσεται γὰρ κατὰ καιρὸς καὶ ἐπιστρέψει διὰ πίστεως καὶ ἐπιγνώσεως τὸν τῶν ὅλων Θεόν, καὶ σὺν αὐτῷ τὸν Αὐβδ, τὸν κατὰ σάρκα Χριστόν. Τότε δὴ τότε καταπλαγήσονται τῆς φιλοτιμίας τὸ μέγεθος, καὶ τὴν τῆς ἡμετέρας ἀμέτρητον χάριν. Συμμετέξουσιν γὰρ τῆς τοῖς ἁγίοις ἡμετέρας ἐλπίδος καὶ ἐν τόπῳ πῖονι νεμηθήσονται.*

6) Cf. zu Esaj. XI, opp. ed. Bas. tom. 5, p. 50.

7) Cf. zu Joel III, p. 68 f.: „promittunt ergo sibi Judaei, imo somniant, quod in ultimo tempore congregentur a Domino haec illi et nostri Judaizantes, qui mille annorum regnum sibi pollicentur.“

8) Cf. in Ez. 34 und Hos. 3, bes. aber in Es. 59. Tom. 5, p. 224 ed. Basil.

9) Cf. Opp. Tom. IV, p. 283 ed. nov. Fr.; — bes. aber die Hom. XII:

de Verbis Domini in Martum, Tom. II, p. 515 ed. Lugd.: cum ergo istud promissum sit quidem, illis (Judaeis) vero nondum obtigerit neque per baptismum peccatorum remissionem adepti sint, omnino necesse est, ut adhuc futurum sit; — observa vtro: increduli fuistis vos (sc. tempore V. T.) et salvati sunt illi; rursus increduli facti sunt illi, et salvati estis vos. Non quidem ita salvati estis, ut denuo quemadmodum Judaei exire debeatis, sed ut illos, manendo, per aemulationem attrahatis.

1) Der doch die Herrschaft der Kirche im 1000jährigen Reich geistlich deutet (de civ. Dei 20, 6, 7), behauptet dennoch in seinen Quaest. Evang. lib. II, quaestio 33, und de civ. Dei XX, 29 Hoffnung zu hegen für die Bekehrung.

2) De Trin. lib. II, und in Ps. 58.

3) De Josepho Patriarcha lib. II, c. 14.

4) Zu Ps. 32.

5) Die Geschichte der Auslegung von Röm. 11, 25—27 könnte uns in der That in nuce einen Ueberblick über die Stellung der Kirche zu dieser Frage geben. Wir erkennen aus ihr, daß erst nach der Reformationszeit das Verständniß derselben sich lichtete und entschiedener gestaltete nach dem Vorgange von Beza, Piscator, Turretinus u. a. in der reformirten; von Melancthon, Gunningus, Calixt, Spener, Bengel, Heumann u. a. in der lutherischen Kirche. Cf. Calov: Bibl. N. T. illustr. 1676. Tom. II, p. 190 sqq. Fritzsche: Com. in ep. ad Rom. II, 528. Tholuck: Röm. Brief S. 614.

da bei einem Gregorius M.<sup>1)</sup>, Theophylact, Decumenius, Bernhard u. a.<sup>2)</sup> einzelne hervorleuchtende Strahlen der Hoffnung für die Zukunft Israels. Aber dennoch erweist sich in den für das Mittelalter normgebenden Werken eines Junilius, Cassiodor, Gregor d. Gr., Isidor<sup>3)</sup>, in der glossa ordinaria, die vom Lombarden schließlich die auctoritas genannt wurde, — trotz der mehr den Buchstaben und die Geschichte in den Vordergrund stellenden Postille eines Nicolaus de Lyra und den Additiones in postillam Lyrae eines Paulus Burgensis — die Gesamtrichtung der Wissenschaft der Hoffnung Israels feindlich gesinnt, wozu die mit der That bewiesenen schrecklichen Verfolgungen und Mißhandlungen des jüdischen Volkes das entsprechende concrete Gegenbild des Lebens liefern.

Mit der Reformation beginnt aber auch für die Würdigung des Volkes Israel und für das Verständniß seines Berufs eine neue Epoche. Nicht bloß, daß den blutigen Verfolgungen des Mittelalters eine Grenze gesetzt wird und eine rastlose Thätigkeit, auch das jüdische Volk der durch göttliche Gnade wiedergewonnenen himmlischen Güter theilhaftig zu machen sich mehr und mehr entfaltet<sup>4)</sup>, sondern auch die Wissenschaft, neu belebt durch den wahrhaften Glauben, frei gemacht von den Fesseln menschlicher Sagung und tief gegründet in dem Einen Grundsatz der

1) Wir heben eine schöne Stelle aus seiner Erklärung von Cant. Cant. 6, 12 herbor, wo er zu den Worten: „Revertere, revertere, Sunamitis, ut intueamur te“ folgendes sagt: Sunamitis quippe captiva interpretatur. Sunamitis ergo ut revertatur vocatur: quia Synagogae in fine mundi fides ab ecclesia offertur, ut dignitatem pristinam recipiat, quae sub infidelitatis jugo a daemonibus captivatur. Et bene quater reverti admonetur: quia in quatuor mundi partes modo Judaei dispersi sunt, qui ubicunque fuerint, ut dictum est, in fine convertentur.

2) Vgl. über diese und noch andere Zeugnisse jener Zeit Wagenfeil: „Hoffn. Israels“. Nürnberg 1807. S. 18 f. Rud. Mart. Mehlführer: „Causae synagogae errantis“. Altdorf 1702. Joh. Chr. Klumetsch: „Schediasma hist. theol. de conjecturis ult. temp.“ p. 61.

3) Junilius: „de partibus divinae legis“; Cassiodor: „divin. lection. instit.“; Greg. d. Gr.: „Moralia sive expos. in libr. Jobi“; Isidor: „de ortu et obitu patrum“ und seine „Praef. ad quaest. in V. T.“

4) Wir erinnern nur an das 1540 in Krakau bei Paul Helic erschienene M. T. nach Luthers Uebersetzung mit jüdisch-deutschen Lettern gedruckt, herausgegeben von Johann Garzage; f. darüber Delitzsch a. a. D. S. 137.

Rechtfertigung allein durch den Glauben und in der alleinigen Normativität des göttlichen Schriftwortes, dringt mit tieferer Erkenntniß und treuerer Würdigung des Buchstabens und der geschichtlichen Wirklichkeit in den Geist der heiligen Schrift ein<sup>1)</sup>.

Es wird auch die Geschichte Israels in ihrem organischen Zusammenhange mit der neutestamentlichen Erfüllung lebendiger erfaßt, das Allegorisiren des alttestamentlichen Buchstabens zurückgewiesen, die Hoffnung Israels als Volk zwar noch nicht in vollem Sinne anerkannt, aber doch ernster gewürdigt. Luther selbst in seiner früheren Zeit<sup>2)</sup> weist die Frage nach der Bekehrung Israels nicht zurück, sondern scheint sie zu bejahen, wenn er zu Matth. 23, 39 die Erklärung giebt: „Doch endlich ist hier den Jüden Trost zugesagt, da er spricht: Denn ich sage euch, ihr werdet mich von nun an nicht sehen, bis daß ihr saget: „„Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn““. Diese Worte hat Christus geredet nach dem Palmtag am Dienstag und ist der Beschluß und letzte Worte seiner Predigt auf Erden. Darum ist er noch nicht erfüllt und muß noch erfüllt werden. So ist's nun gewiß, daß die Jüden noch werden sagen zu Christo: „„Gelobt sei, der da kommt etc.““. So mögen auch all' die Sprüche 5 Mos. 4, 30. 32; Jos. 3, 4. 5; 2 Chron. 15, 2—5 nicht verstanden werden, denn von den jetzigen Jüden, und St. Paulus Röm. 11, 25—26 stimmt auch hierher, dieweil er sagt: „„Blindheit ist Israel eines Theils widerfahren, so lange bis die Fülle der Heiden eingegangen sei und also das ganze Israel selig werde““. Gott gebe, daß die Zeit bald nahe sei, wie wir denn hoffen.“ Und mit dieser Hoffnung ihrer Bekehrung<sup>3)</sup> weiß er auch den tiefen Zusammenhang

1) Vgl. Walch: „Luth. Werke“ I, S. 341. 945; 1434—37, wo er sich gegen die bisherige Allegorisationsmethode ausspricht.

2) Kirchenpostille, Predigt am St. Stephanstage, 1527 gehalten. Walch XI, S. 209.

3) Vgl. noch in seiner Schrift: „daß Jesus Christus ein geborner Jüd sei“ — vom J. 1523. Walch XX, S. 2232: „Ich hoffe, wenn man mit den Jüden freundlich handelte und aus der Schrift sie säuberlich unterwiesete, es sollten ihr viele rechte Christen werden und wieder zu ihrer Väter, der Patriarchen und Propheten Glauben treten; denn sie nur weiter geschreckt werden, wenn man ihr Ding verwirft und so gar nichts will sein lassen und handelt nur mit Hochmuth und Verachtung gegen sie. Wenn die Apostel, die auch Jüden waren, also hätten mit uns Heiden gehandelt, wie wir mit den Jüden, es wären keine Christen unter den Heiden gewor-“

des Volkes mit den Vätern, mit der aus Israel stammenden Menschheit des Erlösers anzuerkennen; wie er an Bernhard, einen bekehrten Juden, schreibt<sup>1)</sup>: „Ihr seid noch der Ueberbleibsel Abrahams, dem durch die Gnade soll geholfen werden. Denn der es angefangen hat, wird es auch thun und sein Wort nicht lassen leer zurückkommen.“ An einem andern Orte<sup>2)</sup> sagt er: „Ich bin allen Jüden hold um eines frommen Jüden willen, der aus eurem Geschlecht von einer Jungfrau geboren ist, — doch ihr haltet selten Farbe.“ Da aber Luther die gänzliche Verstocktheit der Juden erfuhr, und in den Schwarmgeistern und Sektirern jener Zeit, wie z. B. in den Münster'schen und Münzer'schen Gräueln die Hoffnung Israels sich in häretischer Gestalt geltend machte und daher mit Recht im kirchlichen Bekenntnisse verworfen wurde (vgl. Conf. Aug. XVII), verwandelte sich seine frühere Mäßigung und Liebe zu dem jüdischen Volk in eine ebenso einseitige Idiosynkrasie gegen alle Hoffnung einer Bekehrung, als andererseits seine Apprehension gegen die damalige Form des Chiliasmus eine berechnete war. Sowohl seine Schrift vom „Schem Hamphoras und Geschlecht Christi“ (i. J. 1543), als die „von den Jüden und ihren Lügen“ (in demselben Jahre) sind zwar gewaltige Zeugnisse von dem heiligen Eifer des Gottesmannes, von dem tiefen Ernst der Erkenntniß ihrer furchtbaren Sünde, von der für seine Zeit umfassenden Kenntniß des Rabbinismus und seines Wesens; aber dennoch gehen sie wider die Schrift, wider Röm. 11 und die Apokalypse, deren Nichtachtung sich mit aus dem Hass gegen das jüdische Volk erklärt. „Die Jüden zu bekehren ist ebenso unmöglich“, sagt er, „als den Teufel zu bekehren. Denn ein Jude oder ein jüdisch Herz ist so stoff=stein=eisen=teufel=hart, das mit keiner Weise zu bewegen ist. Wenn Mose käme mit allen Propheten und thäten alle Wunderwerke vor ihren Augen, daß sie sollten ihren harten Sinn lassen, so wäre es doch umsonst. Summa, es sind junge Teufel, zur

den. Haben sie denn mit uns Heiden so brüderlich gehandelt, so sollen wir wieder brüderlich mit den Jüden handeln. Denn wir sind selbst noch nicht alle hinar, schweige denn hinüber.“ Vgl. Selenecker: „Lutheri Schrift von den Jüden“, Leipzig 1577, in der Vorrede. S. auch Sigismund Hosmann: „das schwer zu bekehrende Judentum“. Helmstädt 1701. S. 24 ff.

1) Walch: Luth. Werke XX, S. 2268.

2) S. in Mattheus: Leben Luth. S. 306.

Hölle verdammt; ist aber noch etwas Menschliches in ihnen, dem mag solch' Schreiben zu Nuß kommen: vom ganzen Haufen mag hoffen, wer da will, ich habe da keine Hoffnung, weiß auch davon keine Schrift“<sup>1)</sup>.

Dennoch ist diese aus der Richtung der Zeit wenn auch nicht zu rechtfertigende, so doch zu erklärende und zu entschuldigende Opposition nicht von langer Dauer. Nachdem in der reformirten wie in der lutherischen Kirche viele einzelne Lehrer theils mehr, theils weniger klar für die Sache der Juden sich ausgesprochen, tritt uns in Spener der erste entschiedene Vertreter einer Hoffnung für die Zukunft Israels entgegen; und was in Spener mehr als ein Postulat seines practisch-frommen Sinnes erscheint, indem er die noch unerfüllten Weissagungen der heil. Schrift, mit Verwerfung der spiritualisirenden Umprägung derselben in schon erfüllte, aufs Volk Israel deuten zu müssen glaubte und daher, ohne den Fluch der heiligen Gerechtigkeit Gottes über dies Volk zu verkennen, doch die mitleidige Liebe zu demselben frei walten ließ: — das tritt uns bei Bengel in wissenschaftlicher, den buchstäblichen Sinn und die geschichtliche Basis wieder zu ihrem Recht erhebender Weise entgegen, so daß wir wohl sagen können<sup>2)</sup>, „daß die Kirche es ihm verdanke, wenn sie jetzt an eine herrliche Zukunft des Volkes Israel glaubt und ebenfalls in seiner alttestamentlichen Vorgeschichte eine Prognose auf seine Endgeschichte, in der alttestamentlichen Prophetie eine Fernsicht nicht bloß auf die Herrlichkeit der Heidenkirche, sondern auch Israels im eigentlichen Sinne erkennt“<sup>3)</sup>.

1) Vgl. Walch: L. WB. XX, S. 2529; f. auch S. 2312, 2370 ff.

2) Vgl. Delitzsch: „Biblisch-prophetische Theologie“ S. 7.

3) Es ist eigenthümlich, wie überhaupt in der Zeit Spener's, im 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts ein neues Interesse für das Judentum und seine Entwicklung seit der Verbannung zu erwachen beginnt. Die colossal gelehrten Sammelwerke christlicher Theologen beginnen die Wüsteneien und Leben rabbinischen Christenthums fleißiger denn je zu durchforschen, wie wir das an den Arbeiten eines Johannes Müller („Judentum“ 1644), Raimund Martini („Pugio fidei“ 1651), eines Joh. Chr. Wagenfeil („Tela ignea Satanae“ 1681 und sein „Sota“), eines Joh. Lund („Jüdische Heiligthümer“ 1701), eines Eisenmenger („Entdecktes Judentum“ 1711), ferner der beiden Bugtorse, eines Castellus, Heibegger, Schöttgen, Aug. Pfeiffer, Jac. und Theod. Ebert, J. Friedr. Breithaupt, J. Jac. Rambach erkennen können. Wir erwähnen auch einiger die Bekehrung der

Obgleich Spener von vielen Seiten angegriffen und dessen bezüchtigt wurde <sup>1)</sup>, „das Strafbant der Kirche wider die Juden zu schwächen, den Erhöhungstand Christi zu verkennen, die Kette des Glaubens zerissen und sich zu jüdischen Fabeln gekehrt zu haben“, so bleibt er doch bis an sein Lebensende standhaft in seinem entschiedenen Glauben an eine Bekehrung des Volks als Ganzen und in der allerdings nur mit Wahrscheinlichkeit festgehaltenen Hoffnung einer Wiederbringung. Noch in seinen letzten theologischen Bedenken <sup>2)</sup> erklärt er: „Was die Bekehrung der Juden anlangt, habe ich kein schon öffentlich zu lehren, so weit ich in meinen piis desideriis gegangen, als worinnen die vornehmsten Theologos zu vorgängern habe und solches eher die allgemeyne Lehr unserer Kirchen zu halten sein möchte, als die gegentheilige“ <sup>3)</sup>. An einem andern Ort <sup>4)</sup> sagt er: „Dieses ist ein Volk, das der ankunft nach das edelste in der Welt ist, mit dem Gott einen solchen herrlichen Bund gemacht hat, der noch nicht ganz aufgehoben; aus dem unser Heiland entsprungen ist und also um seinerwillen auch seine verwandte nach dem fleisch geliebt werden sollen; das zwar jehsu noch unter dem zorn liegt, aber noch die herrlichsten verheißungen vor sich hat, die zu seiner Zeit erfüllt werden müssen, das uns stets vor augen schweben sollte“. — „Deshalb soll unser Christenthum uns keinen haß

Juden betreffenden größeren und kleineren Schriften aus jener Zeit, wie Joh. Hoornbeek's sehr gründliches und gelehrtes תשובת יהודים, sive pro convincendis et convertendis Judaeis, Lugd. Bat. 1694; Wasmuth: „Beste Mittel zur Bekehrung der Juden“, Trff. a. W. 1694; Sigism. Gosmann: „Das schwer zu bekehrende Judenherd“, Helmstädt 1701; Martin Diesendach: „Judaei convertendi“ 1696, und von demselben: „Judaeus conversus“, Trff. 1706; Wagenfeil: „Die Hoffnung der Erlösung Israels“, Altdorf und Nürnberg 1707.

1) Von Männern, wie Joh. Friedr. Mayer und Joh. Georg Neumann: („Herr Dr. Spener, wo ist sein Sieg“, Monatshefte, 1696 herausgegeben), dessen Angriff auf Spener Delitsch („bibl. proph. Theol.“ S. 8) mit Recht einen fleischlichen nennt.

2) Thl. III, S. 74.

3) Ähnlich heißt es Thl. I, S. 155: Was anlangt die Lehr von der Juden bevorstehender bekehrung, kann auch nicht ein zweifel sein, ob solche meinung tolerirt solle werden müssen, nachdem sie von der Apostelzeit an immerfort in der Kirchen gewesen.

4) Thl. I, S. 286.

gegen sie beibringen, sondern uns vielmehr zu einer Liebe gegen die blutsverwandten unseres Jesu anweisen“ <sup>1)</sup>.

Bald nach Spener war es Bengel, (den man wohl mit Recht einen „wahrhaftigen Theologen“ genannt hat), welcher darum so tief in die Geheimnisse des N. T. einzudringen im Stande war, weil er in demselben Maße die Treue gegen den Buchstaben, als die freie Bewegung des Geistes walten ließ. Er vermochte es daher auch auf wissenschaftlichem Wege, durch das Licht, das er von der Apokalypse aus auch über das N. T. verbreitete, ein neues Interesse fürs Volk Israel in der Kirche zu wecken. Wir führen hier zum Erweise bloß eine Stelle aus seiner erklärten Off. Joh. (s. Einltg. S. 28) an, wo es heißt: „Es hat diese Weissagung (d. h. die ganze Apokalypse) eine ganz besondere Absicht aufs Volk Israel. Selbst durch die Strafe der falschen Juden werden die rechtschaffenen Juden gelobt (Off. 2, 9; 3, 9), einer von den Ältesten redet als ein Israelit (5, 5). Es zielt die häufige Meldung der 12 Stämme auf dieses Volk. Dahin gehört auch der König David (3, 7; 5, 5; 22, 16), die Propheten (10, 7), die heil. Stadt (11, 2), der Berg Sion (16, 1), das Lied Moiss (15, 3), Harmagedon (16, 16), Gog und Magog (20, 8). Die Off. Joh. erstreckt sich von dem alten, durch die Römer zerstörten in das neue Jerusalem und also ist dies h. Volk Israel von einer solchen Distinction, die sich auch in die Ewigkeit erstreckt. . . Zur Bekehrung Israels wird dieses zu seiner Zeit ein Großes beitragen, wenn Israel erkennen wird, was ihm vermöge dieses Buches noch vorbehalten sei.“

An Spener und Bengel schließen sich nun eine ganze Reihe, das neuermachte Verständniß der Zukunft Israels als Volk bekundender Theologen <sup>2)</sup>, deren fortlaufende Kette bis in unsere Zeit hinein, — trotz der verflachenden Opposition des Rationalismus, wie er in Semler <sup>3)</sup>

1) Thl. I, S. 289. Vgl. noch I, 214 ff., III, 432 u. f. w.

2) Wir nennen nur im Anschluß an Spener: Arnold, Petersen, Lange, die aber schon in extremen Eifer gerathen; im Anschluß an Bengel: F. F. Heg, Jung Stilling, Phil. Matth. Hahn, Phil. Heinrich Giller, Christ. Aug. Crusius, Magn. Friedr. Moos, Joh. Friedr. Durscher, welcher letztere in 5 Predigten über das jüdische Volk 1798 manches noch jetzt zu beherzigende Wort gesprochen hat.

3) Apparatus ad V. T. interpret. 1773.

und J. D. Michaelis <sup>1)</sup> seine ersten Vertreter fand, und trotz der durch Schleiermacher begründeten Verachtung des alttestamentlichen Buchstabens im geistreichen Spiritualismus der modernen Theologie, — als ein ununterbrochenes Continuum sich hindurchzieht. Christ. Aug. Crusius <sup>2)</sup> ist besonders, der, auf Bengel's Vorgang fußend, den organischen Zusammenhang der alttestamentlichen Vorbereitung und neuteamentlichen Erfüllung lebendig erfassend und den buchstäblich-grammatischen und historisch-concreten Sinn der h. Schrift in rechtem Maße würdigend, auch für das Wesen und die gottgewollte Bedeutung des Volkes Israel ein tiefgehendes Verständniß und eine reine Liebe an den Tag legt. Mit Freudigkeit und innerer Gewißheit ruft er aus: *Est aliqua indelebilis praerogantia gentis, quae Christo sanguine proxima est. Sententia nimis dura de perfecta et infinita gentis Judaeae reprobatione. Revera, qui ita sentiunt, nihil e sacris afferre possunt, quod opinioni illorum patrocinetur. Potius scriptura ubique illis repugnat, suntque complura dicta tam perspicua, ut nulla, quae tentatur, coacta interpretatio lumen illis cum aliqua veritatis specie adimere possit; sed scindere audeat nodum, qui solvi non potest* <sup>3)</sup>.

In neuerer Zeit hat sich nun in mehr oder weniger bewußtem Widerspruch gegen und Anschluß an diese historisirende Richtung eine doppelte einander entgegenstehende Grundanschauung wissenschaftlich ausgebildet und ihre Vertreter gefunden. Die eine hat das Bestreben, die Idee in den Vordergrund zu stellen, um die alttestamentliche Geschichte als mehr oder weniger adäquate Hülle für dieselbe zu betrachten, so daß mit Zurücksetzung der wirklichen, natürlichen und historischen Basis neuteamentliche Ideen in dieser Hülle gesucht und gefunden werden und die Gefahr eines abstracten, den organischen Gang der Heilsökonomie durchbrechenden und verflüchtigen-

1) Welcher für das Anrecht der Israeliten an Canaan keinen höheren Grund anzugeben weiß, als daß es das Weideland ihrer ältesten Viehhirten war. Vgl. Delitzsch: „bibl. proph. Theol.“ S. 12.

2) Besonders in seinen „Hypomnemata ad Theologiam Prophetica“, 3 Theile von 1764–78, Vgl. bes. die allgemeinen Grundsätze in Vol. I, p. 519 über die Endzeit.

3) Vgl. Hypomem. Tom. I. p. 168 u. p. 639.

den Spiritualismus nicht ausgeschlossen bleibt; wodurch denn natürlich auch alle dem Volke Israel als Gesamtheit geltenden Verheißungen aus ihrer realen und wirklichen Bedeutung herausgerissen und willkürlich umgedeutet werden. Die dem Volke Israel klar gegebenen Verheißungen werden unmittelbar und ausschließlich aufs geistige Israel der Kirche gedeutet; die auf eine Wiederbringung ins h. Land sich beziehenden Weissagungen ohne Weiteres vom geistlichen Canaan und Zion verstanden. Es wird eine Befehrung des Volkes zwar nicht ausdrücklich geleugnet, aber auch nicht mit vollem Ernst behauptet, nicht dem Volke als solchem und seiner zukünftig volksthümlich zu erneuernden Gestalt zugeschrieben. Die andere Grundanschauung geht davon aus, daß im N. T. in heilsgeschichtlich allmähigem, organischen Fortschritt die Erlösung in Christo sich anbahnt; sie hat das Bestreben, die Geschichte, die concrete That der Selbstoffenbarung Gottes in den Vordergrund zu stellen und die Geschichte des alten Bundes als eine Vorausdarstellung der sarkischen Existenz Christi, das Volk Israel aber in der Art als einen collectiven Christus anzusehen, daß seine Führungen und Geschehnisse nicht bloß typisch, sondern auch thatsächlich eine Vorbereitung auf Christi Veröhnungsthat seien, und am Ende der Tage die restituirte Nationalität Israels berufen sein werde, satisfactorisch fürs Reich des Herrn zu wirken und der Heilsgeschichte den vollen Abschluß zu geben. Diese Anschauung hat die Gefahr eines zu concret-geschichtlichen, die organische Entwicklung der Heilsökonomie und den Heilsberuf des israelitischen Volksthumus überschätzenden Realismus, der dadurch, daß er die natürliche Gestalt Israels überall, wo im N. Testamente vom Israel des Herrn die Rede ist, einseitig und fast ausschließlich in den Vordergrund stellt, und als Mittel des Heils für die Endzeit betrachten zu müssen glaubt, in einen bedenklichen Naturalismus verfällt. Sowohl jenen, hauptsächlich von Hengstenberg und seiner Schule vertretenen rationalisirenden Spiritualismus, als diesen hauptsächlich von Hofmann und Baumgarten vertretenen historisirenden Naturalismus werden wir als die beiden auf diesem Gebiete möglichen Extreme im Laufe unserer Darstellung zu vermeiden und zurückzuweisen suchen <sup>1)</sup>.

1) Es ist das Verdienst Delitzsch's, den Entwicklungsgang der biblisch-pro-

Den neueren wissenschaftlichen Bestrebungen gegenüber hat sich auch in practischer Beziehung in unsrer Zeit ein neues, gewaltiges Leben zu regen begonnen. Das Interesse für Israel beginnt mächtig zu erwachen, und obgleich uns nicht immer das rechte Maas der Besonnenheit eingehalten zu werden und besonders durch die von England und Schottland aus gewirkte Anregung ein gefährlicher crasser Realismus<sup>1)</sup> und ein die Endverheißungen fürs Volk Israel in falscher

phetischen Theologie in seinem oben angeführten Werke in ein klares Licht gestellt und besonders auf die Verdienste und die Bedeutung eines Chr. Aug. Crusius von Neuem aufmerksam gemacht zu haben. Auch mit seiner Kritik der neuesten Entwicklung, sowohl was die Hengstenberg'sche, als was die Hofmann'sche Anschauung betrifft (vgl. bes. a. a. D. S. 231—257), stimmen wir im Ganzen vollkommen überein und verweisen auf sie um der Kürze willen.

1) Besonders seit den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts hat sich in England und Schottland eine reiche Literatur auf diesem Gebiete gestaltet, welche von obiger Einseitigkeit nicht freizusprechen ist und welche auch auf Deutschland ihren gefährbringenden Einfluß geltend zu machen scheint. Als Begründer dieser englischen Literatur, die im Allgemeinen einen mehr practischen als wissenschaftlichen Charakter trägt, können wir James A. Vegg nennen, welcher sowohl in seinem „A connected View of some of the scriptural evidence of the Redeemers Speedy Personal return, of Israels Restoration etc., Pasley 1831“, als auch in seinen „Lettres of our Saviours Prediction of His Return, Pasley 1831“, die plötzliche und allgemeine Befehung Israels mit dem tausendjährigen Reich (p. 81 im „A connect. View“), mit der Rückkehr nach Palästina und Erweiterung des heiligen Landes (p. 44 a. a. D.), mit dem Wiederaufbau des Tempels (p. 96) und Jerusalems (p. 71) in Zusammenhang bringt und in crass-realistischer Weise, an den Buchstaben der heiligen Schrift sich hängend, mit fast tribular Genauigkeit ausführt. An ihn schließen sich Schriften, wie William Burgh's „Lectures on the second Advent of our Lord etc., Dublin 1832“, William Andersen's „An apology for millennial doctrine etc., Glasgow 1831“, Joh. Hooper's „The present crisis, London 1832“, William Pym's „Thoughts on Millenarianism, London 1831“, und besonders der Bischof Alexander Keith in seinem „Evidence of the truth of the christian Religion derived from the literal fulfilment of Prophecy, Edinburgh 1833“. Letzterer erblickt in der alttestamentlichen Weissagung über das Volk Israel die klarste Geschichtschreibung dessen, was wir als erfüllt vor unsern Augen sehen (sic!) und schließt daraus nicht bloß auf die Wahrheit des Christenthums im Allgemeinen, sondern auch auf die durchaus und bis ins Einzelnste buchstäbliche Erfüllung aller noch unerfüllter Momente. Er sagt an einer Stelle ausdrücklich (S. 68 a. a. D.): „the retrospect of the history since their dispersion could not at the present day, be drawn in truer terms, than in the unpropitious auguries of their prophet above three thousand two hundred years ago“. Vgl. desselben „Volney“ als Zeuge für die Erf. der Weiss., franz. Paris. S. 36. Das obige Werk deutsch Hrsg. a. W. 1851. Ihm reden's viele Andere nach, wie die zahlreichen Aufsätze über diesen Gegenstand im „Christian Herald, bes. in Vol. III von 1832“

Vielgeschäftigkeit anticipirendes Jagen und Treiben nach Verwirklichung dessen, was nur die Hand des Herrn zu seiner Zeit vollbringen kann und wird, aufzukommen scheint; obgleich vielfach Wort und Sacrament als die alleinigen Heilmittel der Kirche zurückgesetzt werden gegenüber dem von Israel für die Heidenkirche zu erwartenden Heil der Neubelebung, und der heilige Zorn über die Sünde Israels, wie er uns bei einem Luther so kraftvoll und lebendig entgegentritt, einem weichen Mitleid zu weichen droht: so dürfen wir doch nicht, indem wir diese Einseitigkeiten strafen, in den entgegengesetzten Fehler verfallen, sondern müssen an den durch die heil. Schrift gegebenen Gesichtspunkten festhalten, und nicht weichen, weder von der Liebe zu dem von Gott aus allen Völkern erwählten Volke, noch von dem Ernst der Erkenntnis des vom heiligen Gott über ihre Sünde verhängten Strafgerichts, noch von der gläubigen Hoffnung auf eine in der unwandelbaren Treue Gottes begründeten Wiederannahme desselben zu erneuter Herrlichkeit.

Ist aber noch eine Hoffnung vorhanden fürs Volk Israel, einzugehen zu seiner Ruhe, so haben wir auch ein mehr als allgemein menschliches und christliches Interesse, das Volk selbst kennen zu lernen, uns hineinzubegeben in die vielfach wüsten und schreckenenerregende Labyrinth ihrer literarischen Produktionen, in denen aber dennoch ein

und im „The investigator or monthly exposition and register of Prophecy, London 1831—32“, vgl. bes. Vol. I, S. 278; II, 148, 260, 312; III, 45, — beweisen. Gemäßigter und weniger in ängstlich sich ans Wort klammernder Weise spricht sich Rev. A. M'Cauley aus, der ernsteste und wissenschaftlich gebildetste Vertreter der schottischen Missionsbestrebungen, in seinen „Plain sermons on subjects practical and prophetic, London 1840“. (Vgl. dasselbe deutsch von Bellson, Berlin 1844.) Aber doch läßt auch er den Ernst der Sündenkenntnis zurücktreten hinter der „Pflicht der Dankbarkeit“, die wir gegen das jüdische Volk beweisen müßten, als gegen die „greatest benefactors, whom mankind has ever seen“ (S. 354) und macht ihre Rückkehr nach Jerusalem geradezu zur Bedingung der Seligkeit der ganzen Welt: The word of God points out one only condition upon the fulfilment of which depends the happiness of the world, and that is the restoration of Judah and Jerusalem to the favour of their God (S. 197). Vgl. auch seine „Sermons practical and prophet., Dublin 1842“, und seine „Sketches of Judaism and the Jews“. Eine Zusammenfassung der in England und Schottland herrschenden Ansichten über dieses Gebiet findet sich in der Schrift: „Israel restored or the scriptural claims of the Jews etc., London 1841“, wo 12 Geistliche in pract. Reden die Hauptgesichtspunkte zusammenstellen. Wir kommen noch darauf zurück.



Geist des Lebens glüht, der hier und da hervorbricht und mitten aus dem Schutt der Vermüthung die glänzendsten Perlen hervorleuchten läßt. Wie wir aus dem Gesamtzustande des Volks zur Kräftigung unseres Glaubens eine Bestätigung der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes und zugleich eine Fernsicht in die lichtere Zukunft gewinnen, so muß uns auch das religiös-nationale und geistige Leben des Volkes diese Resultate zu Tage fördern. Selbst die schweren Sünden des lästernden Unglaubens müssen zur Bestätigung der Wahrheit dienen; und selbst die h. Apostel und Evangelisten scheuen sich nicht, die Schmähereden der Pharisäer in ihre heiligen Schriften aufzunehmen<sup>1)</sup> (Joh. 7, 20; 8, 48. 52; Luc. 11, 15; Matth. 9, 34; Mrc. 3, 22 u. a.).

Mag daher immerhin das Herz eines Christen zurückschrecken vor diesen Tiefen des Verderbens, es wird doch durch gründlicheres Eindringen in dieses Gebiet das Bewußtsein des Ernstes göttlichen Gerichts über die Sünde und die wahre Liebe zu dem einst so hoch begnadigten, jetzt so tief erniedrigten Volke geweckt. Aber der Theologe, besonders der alttestamentliche hat noch eine besondere Pflicht und ein besonderes Interesse, sich mit der Geschichte des Volkes und seiner geistigen Entwicklung in der Verbannung bekannt zu machen, weil durch dasselbige uns Gott die heiligen Schriften erhalten und übergeben hat, weil die heil. Sprache in demselben eine eigenthümliche und selbstständige Fortbildung gewonnen und endlich, weil das Volk nicht aufgehört hat, eben das Volk Israel zu sein, an dem sich noch viele alt- und neutestamentliche Verheißungen erfüllen werden, und dessen Wiederbringung eine *Ζωή ἐκ νεκρῶν* (Röm. 11, 15) sein soll; welches selbst jetzt noch die Ruinen dahingefunkener Größe und Zeugnisse bedeutender geistiger Begabung in den öden Trümmern seiner Geschichte und Literatur birgt. Ja, es finden sich dort Produktionen, besonders auf dem Gebiete der nationalen Elegik, an denen wir zwar nie eine rücksichtslose Freude haben können<sup>2)</sup>, die uns aber

1) Vgl. das wahre Wort des Chrysostomus in seiner Hom. de serpente Mosis: „καὶ γὰρ οἱ ἀπόστολοι, ἀγαπῶντες τὸν κύριον καὶ ἰδόντες αὐτοῦ τὴν ἀξίαν, οὐκ ᾤκνησαν ἐντάξει τοῖς ἁγίοις ἐναγγελλοῖς τὰς τῶν Ἰουδαίων ὑβρεῖς“.

2) Vgl. Delitzsch: Wissensch., Judenth. u. Kunst. S. 149 u. 192.

gerade in ihrer herzerreißenden Tragik oder in ihrer schmerzenvollen Sehnsucht nach einst besessener, jetzt verlornen Herrlichkeit tief hinein-schauen lassen in das innerste Leben dieses wunderbaren Volkes.

Je tiefer aus dem Mittelpunkt des nationalen Lebens ein solches Produkt geflossen ist, desto näher tritt es auch unserem theologischen Interesse. Je mehr wir ein Bekenntniß der Nation in demselben zu erkennen vermögen, desto wichtiger ist es für die Beurtheilung des jüdischen Geistes. Zwar läßt sich bei einem über die ganze Welt zerstreuten, in tausend verschiedene Richtungen sich spaltenden Volke kein gemeinsames Bekenntniß im strengen Sinne des Wortes, kein einheitlicher Ausdruck seines religiösen Nationalbewußtseins erwarten und finden. Aber doch spiegelt sich der durch den Willen Gottes erhaltene Zusammenhang desselben in einzelnen Gebieten seines Lebens noch verhältnißmäßig am klarsten und einheitlichsten ab. Und daß dieses in besonderer Weise mit der jüdischen Synagogalpoesie, wie sie sich ans älteste synagogale Gebet angeschlossen hat, der Fall ist; daß in ihr wieder die synagogale Elegik und in dieser die Zioniden und unter denselben die Zionide des Judah ha Levi wirklich in dem Herzen der Ernsteren unter der schwer geprüften Nation die tiefsten Wurzeln ges schlagen, das werden wir in der geschichtlichen Vorbereitung zur Zionide des Judah ha Levi selbst nachzuweisen suchen.

Es liegt uns aber, damit wir den Gegenstand erschöpfen und nicht bloß flüchtig an dem Verständniß vorübergehen, ein Doppeltes ob: erstens, uns objectiv darstellend hineinzubegeben in den geschichtlichen Zusammenhang, um den ästhetischen und volksthümlich-religiösen Werth der Zionide und ihr Verhältniß zur übrigen Synagogalpoesie in rechter Weise zu würdigen, wobei wir nicht umhin können, von der Persönlichkeit des Judah ha Levi und von seiner Zeit eine flüchtige Skizze zu geben, um daran die Erklärung seiner Zionide mit besonderer Berücksichtigung ihrer biblischen und traditionellen Voraussetzungen und einer Vergleichung mit den übrigen elegischen Synagogalpoesien zu knüpfen; zweitens aber die in derselben ausgesprochene nationale Hoffnung einer Kritik im Lichte der heil. Schrift zu unterziehen, theils um uns selbst vor dem Abwege einer stets mit religiösem Indifferentismus verbundenen abstract-ästhetischen Bewunderung solcher allerdings schönen,

aber deshalb auch bestechenden Produktionen zu bewahren<sup>1)</sup>, theils um aus dem Ganzen gleichsam das theologische Facit zu ziehen, welches allein einen befriedigenden Rückblick gewähren kann, in welchem wir uns aber des Raumes wegen werden beschränken müssen, nur die allgemeinen Gesichtspunkte im Lichte der heil. Schrift zu bezeichnen.

---

1) Sehr wahr und schön sagt Delitzsch (a. u. D. S. 151): „Allein mit dem Wort der h. Schrift wird der christliche Kritiker ohne Seelengefahr die Gebiete der orientalischen Kunsliteratur durchwandern. Ohne dieses Wort wird, wie es schon vielen ergangen ist, mit Drangabe des Christenthums seine Kritik eine unselbstständige Lobrednerel, seine Wissenschaft absichtlich oder absichtlos, eine Mine zur Untergrabung der Kirche“.

## Erster Abschnitt.

**Die synagogale Elegik, insbesondere die Zion-Elegie Judah ha Levi's, in ihrer national-religiösen, historischen und ästhetischen Bedeutung.**

---

### Cap. 1. Die Bedeutung des synagogalen Gebetes für die religiöse Entwicklung des Volkes Israel nach seiner Zerstreuung.

So lange das Volk Israel als Träger der alttestamentlichen Heilsoökonomie, als das einzige unter allen Völkern da stand, welches die geoffenbarte Wahrheit in gottgegebenen Heilsinstitutionen und Heilsworten in sich trug, war auch ihr gesauntes nationales Leben nach allen seinen Beziehungen hin mit dem theokratischen Beruf des Volkes aufs Engste verknüpft. Alle Schicksale desselben haben eine in die Geschichte des Reiches Gottes eingreifende, weisssagende Bedeutung. Denn Gott hatte es erwählt zum „Volk des Eigenthums aus allen Völkern, die auf Erden sind.“ Selbst die Nationalität und alle natürlichen und staatlichen Beziehungen eines Volkslebens, sein Königthum, sein Familienleben, seine socialen Einrichtungen, seine bürgerlichen Rechtsinstitutionen, sie hatten alle im alttestamentlichen Israel eine theokratische Bedeutung und waren theokratisch geregelt durch das gottgegebene Gesetz. Das „Gesetz und Zeugniß“ sollten nach Gottes Willen die einzige Norm ihres Lebens bilden. Diese Offenbarung ward ihnen durch den Geist Gottes, durch seine Gesalbten und Propheten als durch auserwählte

Rüstzeuge gegeben. Sie waren nur Vermittler zwischen Gott und seinem Volke, Gott selbst aber war der einige Herr und König Israels; es war im wahrhaften Sinn eine Theokratie.

Ihren religiösen Mittelpunkt hatte dieselbe in dem durchs Gesetz geregelten Kultus, der zuerst an die Hütte des Stifts, sodann an den Tempel, der das Heiligthum der Gottesoffenbarung in sich barg, sich angeschlossen. Oft hatte das Volk in Zeiten des Abfalls oder der Gerichte Gottes über dasselbe diesen seinen Mittelpunkt verloren. Aber immer führte der Heilsplan Gottes sie zurück.

Als Gott seinen Sohn gesandt und mit ihm das Heil aller Welt aus Zion gekommen war, da fiel auch das Heiligthum des alttestamentlichen Tempels. Neu erstand er der Welt, indem Gott in Christo erfüllt hatte, was er durch denselbigen gewollt.

Es blieb aber das Volk, das bisher Träger des Heils gewesen war, nun aber das wahrhaftige Licht von sich gestossen hatte. Es blieb nicht bloß als eine Schaar einzelner zerstreuter Individuen ohne inneren Zusammenhang, sondern mitten in der Zerstreuung, im Elend und in der Verfolgung als eine innerlich dennoch zusammenhängende und zusammenhaltende Gesamtheit. Es war ein Band nicht bloß des natürlichen Rationalbewußtseins noch vorhanden, sondern auch des religiösen Lebens. Ja, wir können sagen, daß während der Zeit seiner Diaspora das Volk mehr für seinen religiösen, inneren Zusammenhang gethan, als früher, während der Zeit seiner Heilsführung durch Gottes Hand. Es hat eben selbst, durch natürliche Kraft und durch eigenen, eisernen Willen, durch krampfhaftes Festhalten an dem Alten und Ueberlieferten sich seine Existenz zu wahren gesucht, während das alttestamentliche Israel seine Halsstarrigkeit und Abgötterei immer und immer wieder den Wegen Gottes entgegengesetzte und sich nicht von ihm führen lassen wollte. Die Selbstarbeit, das Selbstschaffen und das angstvolle Ringen nach Selbsterhaltung, welches tief in dem Wesen des alten Menschen begründet liegt, das waren die Triebfedern seiner nunmehrigen Entwicklung.

Aber auch in ihr war das religiöse Moment Träger der nationalen Zusammengehörigkeit, nur daß es nicht mehr der Mosaismus war. Denn dieser hatte mit der Zerstörung des Tempels seinen wesentlichen Mittelpunkt, daher auch seine Bedeutung und die Möglichkeit seiner Existenz verloren.

Es ist der Judaismus an die Stelle getreten, eine Mischung nationaler und religiöser Gemeinschaft, die ohne historische Wirklichkeit, ohne einen bestimmten Ort ihres Bestehens zu haben, ohne Selbstständigkeit, ohne Vaterland, ohne gottesdienstlichen Mittelpunkt doch bis heute bestanden hat.

Wenn wir nun das Wesen dieser Gemeinschaft, die wir nicht als Mosaismus, nicht als alttestamentliche Theokratie, sondern als Judaismus bezeichnen, in ihrer national-religiösen Bedeutung kennen lernen wollen, worin finden wir ihr Charakteristicum, worin finden wir den Ausdruck ihres religiösen Lebens: wo ihr Bekenntniß? — Wir haben, wie wir oben sahen, ein wesentlich christliches und theologisches Interesse, auf diese Frage genügende Antwort zu erhalten. Wo finden wir, nicht die Erklärungsgründe (die kann nur die h. Schrift geben), sondern die adäquate Erscheinung des national-religiösen Lebens Israels nach der Zerstörung des Tempels, nach seiner Zerstreuung über die ganze Welt?

Die h. Schrift alten Bundes ist der Ausgangs- und Zielpunkt aller religiösen Fortentwicklung des Judenthums. Daran hält es fest, als an der einzigen Gewähr seines Bestandes. Aber als charakteristischer Ausdruck seines Glaubens, als national-religiöses Bekenntniß kann sie uns nicht gelten: nicht bloß, weil ein Bekenntniß aus dem Glaubensleben einer Gemeinschaft geflossen, nicht aber die Grundbasis und Norm desselben sein muß, sondern auch deshalb, weil das alte Testament kein Charakteristicum des religiösen Lebens der Juden ist, sondern nach seiner Erfüllung im neuen Testamente nur mit und in diesem seine volle Erklärung, sein abschließendes Verständniß gefunden hat. Die Juden können in Wahrheit, nachdem sie Christum verworfen, auf den Moses und alle Propheten geweisagt haben, nicht mehr als Gläubige des A. T.s bezeichnet werden, selbst wenn sie noch so sehr daran äußerlich festhalten und bis auf den letzten Buchstaben das Gesetz und Zeugniß zu halten meinen. „Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir, denn er hat von mir geschrieben“ (Joh. 5, 46). Dennoch ist thatsächlich das A. T., das sie nach Form und Inhalt, nach dem Buchstaben des Gesetzes und nach dem dogmatischen Lehrgehalt mit dem Eifer streng-traditionellen Bewußtseins festzuhalten sich bemühen. Die freie Gegenseitigkeit von Gesetz und Volksleben in

der Zeit alttestamentlicher Blüthe verwandelt sich in ein krampfhaftes Festhalten an den aus der h. Schrift abstrahirten Religionsnormen, zur Erhaltung der Nationalität und Religiosität. Das Gesetz wird von ihnen selbst als das einzig geliebene Gemeinsame angesehen <sup>1)</sup>, wird ängstlich gehütet und in der mündlichen Ueberlieferung gleichsam „ein Baun“ <sup>2)</sup> (סיג לתורה) um dasselbe gezogen, um den traditionell-religiösen Stoff einerseits vor Verflüchtigung und Profanierung zu bewahren, andererseits ihn zu verarbeiten und fortzubilden. Schon in den Targumim mischt sich in die Uebersetzung des einfachen Schriftwortes die stete, traditionelle Ueberlieferung in paraphrasirender Weise hinein; in der Mischnah und den beiden Gemaren schließt sich in allmählig fortschreitender Weise der massenhafte Stoff zu schriftlicher Fixirung ab. Die Halachah als die mündliche Ueberlieferung des Gesetzes, der religiösen Sägung, in Anknüpfung an das Gesetzeswort der h. Schrift, die Hagadah oder der Midrasch im engeren Sinne als traditionelle Erläuterung des prophetischen Schriftwortes und seiner geschichtlichen Voraussetzungen, — sie lehnen sich alle ans Schriftwort an, suchen die Gegenwart und ihre religiöse Gestaltung auf dasselbe zurückzuführen und wiederum den Schriftinhalt ins gegenwärtige Gemeindebewußtsein hineinzubilden. Aber alles dieses gewährt uns nicht einen adäquaten, beim Volke selbst anerkannten Ausdruck ihres Glaubenslebens. Es war nur gleichsam eine Paraphrase der Vergangenheit, sich anlehnend ans Schriftwort, mit dem mannigfachen Gegensatz individueller Lehrmeinungen, nicht ein unmittelbarer Ausdruck des Gemeindelebens. Die Gesetzeserörterung, die Halachah, gehörte mehr den Weisen und ward in ihren Disputationen zu Stande gebracht; die Hagadah, der Midrasch gehörte allerdings mehr der Gemeinde an, sollte zu ihrer Erbauung dienen, aber war doch nicht selbstständige Produktion derselben; nicht aus ihrem practisch-religiösen Bedürfnis geflossen. Wir können also auch aus ihnen nicht ein Kriterium für das Glaubensleben der Gemeinde schöpfen.

Zwar ist mit Recht gesagt worden <sup>3)</sup>, daß die Juden nach Verlust

1) Vgl. Midrasch Schemoth sect. 47.

2) Vgl. Mischnah, Pirke Aboth. 1: כסורת סיג לתורה.

3) Vgl. Zunz: „Gottesdienstliche Vorträge der Juden“, S. 2 f.

ihres Vaterlandes und ihrer Selbstständigkeit, nach dem Untergange aller Institutionen die Synagoge als einzigen Träger ihrer Nationalität und ihres religiösen Lebens behielten. Aber insofern die Synagoge ein בית הכנסת war, zum Zweck der Belehrung des Volks, oder ein Sprechsaal der Weisen, um über das Gesetz sich zu berathen, oder ein Ort für gemeinsames Lesen und Erklären der h. Schriften, finden wir in ihr keine regula fidei, kein sich darstellendes Gemeindeleben. Nur insofern die Synagoge, als Surrogat des verlorenen Tempeldienstes, gottesdienstliche Stätte ward, insofern sie als ein בית התפלה (προσευχή) zum Zweck der Gemeindeerbauung sich gestaltete, war sie wirklich aus dem Bedürfnis der Gemeinde geflossen, war ein Kriterium ihrer religiösen Entwicklung, eine „Regide ihres Glaubens, ein Panier ihrer Nationalität“ <sup>1)</sup>. Was früher im Tempeldienste der Kultus, das Opfer nach seiner versöhnenden und heiligenden Bedeutung geworden war, das ward in der Zeit der Diaspora die synagogale Liturgie, mit ihren Opfern des Gebets <sup>2)</sup>. In ihr gab die Gemeinde ihren Glauben kund, in ihr fand das Leben der Gesamtheit einen wesentlichen und den einzigen, allgemein gültigen Ausdruck.

Also, weder das mündlich noch das schriftlich überlieferte Gesetz, weder die Glaubensartikel noch die dogmatischen Schriften Einzelner <sup>3)</sup>, noch die hagadische Tradition, sondern das Gebet als wesentlicher Theil der synagogalen Liturgie kann relativ als ein Glaubenssymbol des zerstreuten Israel angesehen werden <sup>4)</sup>.

Wo haben wir aber die Anfänge des synagogalen Gebetes zu suchen, wo finden wir den Quell dieses gewaltigen Stromes, der durch alle Zeiten bis auf unsre Tage durch die Herzen der Ernsteren unter dem elenden, zerschlagenen Volke fließt, der das Band ihrer Gemeinschaft, das Mittel ihres Verkehrs, die Erquickung für den ungestillten Durst ihrer nach Erlösung seufzenden, „verschmachteten und verdorrten“

1) Zunz a. a. O. S. 3.

2) Vgl. Talmud Tr. Berachoth f. 32, b.

3) Wir erinnern nur an die 13 Glaubensartikel des Maimonides und an dogmatische Schriften, wie die Josef Albo's oder Mabbenu Tam's.

4) Vgl. Sachs: „Die religiöse Poesie der Juden in Spanien“, S. 159 ff.; Delitzsch: „Zur Gesch. der jüd. Poesie“, Vorrede S. IX.

(Deut. 28, 65) Seelen und zugleich der Spiegel ihrer inneren religiösen und nationalen Entwicklung ist. Wir müssen, um ihn zu finden, zurückschreiten durch alle Wüsteneien der talmudischen und ersten mittelalterlichen Zeit, wo er im öden Sande zu versiegen droht, und uns hineinbegeben in die Zeit des zweiten Tempels und seiner Liturgie, in das sogenanntes soferische Zeitalter (von 515 vor Christi Geburt bis zur Zerstörung des zweiten Tempels), in welchem wir die ersten und erhaltenen Spuren einer synagogalen Gebetsliturgie finden.

In der h. Schrift alten Bundes ist nirgends ein directes Gebot der gottesdienstlichen Gebetsübung enthalten. Es sind zwar Muster und Vorbilder da, sowohl für den Segensspruch (ברכה) <sup>1)</sup> als für das wirkliche Gebet (תפלה) <sup>2)</sup>; aber als Ritual des öffentlichen Gottesdienstes war das Gebet im mosaischen Gesetz nicht geboten <sup>3)</sup>. Obgleich es im Wesen des Opferrituals und des damit verbundenen Bekenntnisses <sup>4)</sup>, ferner in dem Lev. 16, 21 vorgeschriebenen Sündenbekenntnis für den Versöhnungstag und in der 1 Kön. 8, 22 ff. ausgesprochenen Bestimmung des salomonischen Tempels lag, daß auch jedes Gemeindeglied mit dem Herzen an dem öffentlichen Cultus Theil nehmen sollte; obgleich die Psalmen gewiß nicht der momentane und dann wieder verschwindende Ausdruck der Stimmung Einzelner, sondern für die Gemeinde und ihr Gebetsleben bestimmt und aus ihr geflossen waren: so sind das doch Alles nicht Elemente eines gesetzlich geregelten Gottesdienstes, von denen wir nähere Kunde oder eine klare Anschauung hätten. Erst den Männern der großen Synagoge (אנשי כנסתא רבא) wird, wahrscheinlich in Anknüpfung an Dan. 6, 11 u. 14, die Anordnung eines bestimmten Gebetsrituals von der Tradition <sup>5)</sup> zugeschrieben. Was früher der freien Wahl, dem augenblicklichen Bedürfnis anheimgestellt ward, das wurde nun bei lebendiger hervortretendem religiösem Bedürfnis durch gesetzliche Normen fixirt. Schon die Psalmen waren ja ein wesentliches Moment des gottesdienstlichen Lebens, die feste älteste

1) Vgl. Num. 6, 24; 2 Chron. 30, 27 u. a.

2) Vgl. Deut. 26, 10. 13; Lev. 16, 21; 1 Kön. 8, 22 ff. u. a.

3) Vgl. Creuzer: „Symbolik“, I, S. 164 ff.

4) Vgl. 3 Mos. 5. Maimonides: „Hilch. Teschubah“ I, 1.

5) Vgl. Tr. Berachoth f. 28, b; 29, a. S. b. Zunz a. a. O. S. 366 f.

Grundlage des gottesdienstlichen Gebetes <sup>1)</sup>. In der Zeit Esra's und der Soferim wurden sie in geregelter Weise zu bestimmten gottesdienstlichen Zeiten als Ausdruck der Gemeindestimmung festgesetzt, so z. B. das große Hallel (Ps. 110—118), welches nach dem Zeugnis der Mischnah <sup>2)</sup> 18 Mal im Jahr im Gottesdienste gesungen ward, die funfzehn Stufenpsalmen (Ps. 120—134), die ihren Namen wahrscheinlich von ihrer liturgischen Bestimmung zur Zeit des zweiten Tempels erhalten haben <sup>3)</sup>, ferner einzelne Psalmen, die nach den Ueberschriften der Septuaginta zu urtheilen für einzelne Feste und Wochentage bestimmt waren <sup>4)</sup>. Die Psalmen aber waren ja nichts aus dem religiösen Bedürfnis der Gegenwart Hervorgehendes, sie können also auch nicht als Bekenntnis angesehen werden.

Das Gebet, im allgemeinsten Sinne des Wortes, wie es in der soferischen Zeit sowohl im hohenpriesterlichen Sühngebete (יָרֵי) <sup>5)</sup> als in den verschiedenen Eulogien (ברכות) und in übertragener Bedeutung auch im Sanggedicht (שיר) und in der Gnome (משל) sich fund giebt, ist der Mittelpunkt des national-religiösen Gemeindegewußtseins. Die Theßallah ist ihrem wesentlichen Charakter nach „das vom Bekenntnis der Gegenwart getragene göttliche Wort der Vorzeit; Psalm und Theßallah verhalten sich wie Schriftwort und Schriftbekenntnis“ <sup>6)</sup>; — und letztere, die Theßallah, ist bis auf unsere Tage als Glaubenssymbol der jüdischen Religionsgemeinde in allgemeiner Anerkennung geblieben.

Als das älteste Produkt dieser Art werden schon von der Mischnah <sup>7)</sup> die Schemoneh Esreh (שמונה עשרה oder ברכות י"ח d. h. 18 Segenssprüche), die „Achtzehn“ Gebetsformeln angegeben, die für verschiedene Festtage in den Ritus aufgenommen waren und der Zeit der großen

1) Röster's Einleitung zu seiner Uebersetzung der Psalmen: „Der Psalter das Gesangbuch der Synagoge“.

2) Tr. Sukah V, § 4.

3) Vgl. Raschi und Kimchi zu Ps. 120, 1.

4) Vgl. Sept. Ps. 23. 28. 37. 47. 93. S. auch die Zeugnisse im Tr. Soferim § 183, a und in der Mischnah Tanid am Schluß, und in dem Siddur Sasa Berura S. 73, a.

5) Vgl. Dukes: Zur Kenntniss der neuhebräischen Poesie, 1842. S. 2 u. 100.

6) S. Delitzsch: Zur Gesch. der jüd. Poesie, S. 182.

7) Tr. Berachoth f. 28, b; 29, a. S. b. Zunz a. a. O. S. 367.

Synagoge zugeschrieben werden. Zwar versteht Junz die meisten Stücke derselben <sup>1)</sup> aus inneren und sprachlichen Gründen in spätere Zeit und läßt das ganze Gebet nicht in der Zeit „des großen Vereins“ entstanden sein, sondern meint, daß es fünf bis sechs verschiedenen Perioden im Laufe von drei Jahrhunderten angehöre. Jedenfalls ist es aber auch nach seinem Urtheil der älteste und bedeutendste Ueberrest der altjüdischen Gebetsliturgie.

Diese 18 Gebete sprechen theils (besonders die drei ersten und drei letzten) die höchsten Nationalinteressen in Rücksicht auf die alttestamentliche Heilsgeschichte und das dringendste Bedürfniß des Einzelnen (die sogen. צרכי יחיד) in Form des Hymnus, des Segens und des Gebetes aus, theils (Nr. 4—9) erflehen sie die Hülfe und den Segen Gottes, die Sündenvergebung, Rückkehr zu Gott, auch eine gesegnete Erndte und endliche Erhöhung des Gebets, theils (Nr. 10—15) <sup>2)</sup> sind sie Seufzer nach Erlösung und Wiederherstellung des Reiches und Volkes Gottes.

Eng mit dem Schemoneh Esreh verbunden ist das alte, in Anknüpfung an Deut. 6, 49 (vgl. 11, 13—21; Num. 15, 37—41) entstandene Schemah (שמע) <sup>3)</sup>, ein Gebet um Dahingabe des Herzens an Gott, welches <sup>4)</sup> von dem Jozer (יוצר) Dank für den wiederverjüngten Tag) und der Ahabah (אהבה) Gebet um Erleuchtung, die ihm vorausgingen, und der Geulah (גאולה) Dank für die Erlösung aus Egypten), das ihm folgte, begleitet ward.

Sehr wichtig sind für jene Zeit die uns von der Mischnah und der jerusalemischen Gemarah aufbewahrten vier Gebete, die der Hohepriester am Versöhnungstag sprach. Drei sind die oben erwähnten Bidduj (später den כליהות untergeordnet), Sündenbekenntnisse vor dem Versöhnungsoffer <sup>5)</sup> und das vierte enthielt das Fürgebet des Hohen-

1) Besonders die Stücke: סלח לנו, השיבנו, אתה חונן, רפאנו, ראה כל בענינו etc.

2) Vgl. Rapoport's „Nalir“ S. 117.

3) Vgl. Junz a. a. O. S. 281. Anm. d.

4) Nach Mischnah Berach. 4, 3; Thosetah Ber. c. 3. Tanchumah וראו im Anfange.

5) Vgl. Tr. Jomah III, § 7. IV, § 2.

priesters, das er inmitten des Tempels nach vollendetem Versöhnungsoffer sprach <sup>1)</sup>.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir alle einzelnen Momente der ältesten Gebetsliturgie anführen wollten. Es ist unser einziger Zweck, zu zeigen, wie in denselben das national-religiöse Leben sich kund giebt, wie für die Geschichte sowohl des religiösen Gedankens als seiner Form (s. unten Cap. 5) sie als unschätzbare Denkmäler des Alterthums dastehen. Und daß dieses wirklich der Fall ist, beweist auch der noch bis heute übliche Gebrauch derselben an Sabbathen und Festtagen, ihre rituale Unveränderlichkeit, mit der sie aus jener ersten Zeit ihrer Entstehung sich bis auf unsere Tage fortgepflanzt haben.

Die Thefillah und Berachah, welche letztere ja nur als der Höhepunkt des Gebetes dasteht, in unzertrennlicher Weise als Dankopfer des nationalen Lebens mit demselben verbunden, sind uns also aus jener ältesten Zeit als die wichtigsten Denkmale des synagogalen Cultus erhalten. Die aus dem erneuerten Nationalleben geflossenen Sanggedichte (שירים) und die aus der hagadischen, in den Midraschfälen üblichen Vorträgen geflossene älteste Gnomenliteratur (כשר) sind uns für diesen Zweck zwar auch wichtig, aber stellen doch mehr das natürliche und sittliche als das specifisch religiöse Nationalleben dar. Das Gebet aber ist die Gemeindestimme, durch welche der Midrasch mit allen seinen hagadischen Elementen in den Gottesdienst eindringt, es werden die ihm eigenen Vorstellungen zu allgemein gültigen fixirt und gewinnen dadurch ein über die individuelle Einzelmeinung hinausgehendes Interesse. Die Idee der göttlichen Herrschaft, eines Reiches Gottes auf Erden, wo wahre Frömmigkeit wohnt und der heil. Gotteswille erfüllt wird (bes. in den sog. מלכות), sodann der Glaube an Gottes Vorsehung, die ihr Volk zum Endziel führen und allen Menschen das Heil ertheilen wird (in den דכרונות), die tiefe Versenkung in die wunderbare Gottesoffenbarung am Sinai (in den שיפורות) <sup>2)</sup> sind in diesen ältesten Gebetsformeln niedergelegt zur Belebung und zur Kundgebung des religiösen Nationalbewußtseins.

1) Vgl. Tr. Jomah V, § 1.

2) Vgl. die Anmerkungen zu Mannheimer's Uebersetzung der jüdischen Gebete, Wien bei Busch.

Insbefondere leiten die in die Thefillah aus späterer Zeit eingeschalteten Abschnitte <sup>1)</sup> hinüber aus dem iserischen Zeitalter in die mischnisch-talmudische Zeit. Wir sehen in den Akademien von Palästina und Babylon ein reges Leben erwachen. Rabbi Akibah, R. Eliezer ben Jacob, besonder R. Judah ha Nasi und andere in Palästina, und seit dem dritten Jahrhundert Rab und Samuel <sup>2)</sup>, die Stifter der babylonischen Akademien und ihre Schüler <sup>3)</sup>, treten als Gebetsordner und Verfasser auf. Viele von diesen allmählig in die Gebetsordnung aufgenommenen Sachen waren von Einzelnen ausgegangen <sup>4)</sup>, ohne für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt zu sein, wurden von den Schülern auf dem Wege der Tradition verbreitet und allmählig in der Gemeinde eingeführt.

Alle diese Gebete sind zwar vor dem Abschluß des Talmud verfaßt <sup>5)</sup>, aber doch erst später gesammelt und in die jetzt üblichen sogenannten Siddurim (סידורים) oder Gebetsordnungen eingetragen worden. Die ganze von der großen Synagoge ihren Ursprung nehmende, in der folgenden Zeit sich weiter entwickelnde Gebetsmasse ward durch die folgenden Jahrhunderte bereichert und erweitert, aber erst durch die Zusätze der Geonim und ihre sammelnden Bemühungen der Folgezeit als ein Ganzes übergeben.

Die erste wirkliche Gebetsordnung (סידור), die zuerst nach Spanien kam und von dort sich weiter verbreitete, wird dem R. Amram Gaon (von 858–76) <sup>6)</sup> zugeschrieben, ist aber verloren gegangen, und in den um 100 Jahre älteren Galachoth Gedoloth (הלכות גדולות um 741) wird bereits einer besonderen gottesdienstlichen Ordnung für die Bußtage erwähnt <sup>7)</sup>.

1) Verg. Zunz a. a. D. S. 373 ff.

2) Vgl. Rapoport im „Ker. Chem.“ IV, S. 200 ff.

3) Vgl. Rapoport's „Kallir“ Anm. 20.

4) Vgl. Jost's Annalen 1840. S. 216.

5) S. Tr. Berach. Abschn. IV.

6) Vgl. Rapoport's „R. Natan“ S. 29 und von demselben „R. Chananel“ S. 40 Anm. 35. Dufek a. a. D. S. 6.

7) Vgl. Sachs a. a. D. S. 75. Rapoport im „Ker. Chem.“ VI, S. 33. Zunz a. a. D. S. 381 Anm. 2.

Das führt uns hinein in die geonäische Zeit, die für die Bereicherung der Thefillah eine nicht unbedeutende Thätigkeit entwickelt zu haben scheint. Aber diese Thätigkeit gewinnt einen andern Charakter, es ist nicht mehr die ans einfache Bibelwort sich knüpfende Gebetsform; es treten nationale Dichtungen ein, Pijuthim genannt, die von nun an den Entwicklungsang des synagogalen Gebetes fortführen.

## Cap. 2. Das Pijuth als nationale Fortbildung des synagogalen Gebets.

Ein eigenthümliches Element jüdischer Entwicklung in der Zeit der Diaspora ist, nicht bloß im Unterschiede, sondern auch im Gegensatz zu ihrer alttestamentlichen Entwicklung ihre synagogale Poesie.

Das A. T. kennt eine Poesie, eine vom Geiste Gottes eingegebene, die Tiefen des Geheimnisses der Schönheit in sich darstellende und vollendende Kunst; die h. Schrift ist Ideal und Typus aller wahrhaften Kunstbildung, weil in ihr der Geist Gottes in die Gestalt des menschlichen Wortes gekleidet erscheint, die ewige Wahrheit ihren adäquaten Ausdruck in endlicher Form erlangt hat, weil sie der in die irdische Welt gesetzte Spiegel einer ewigen Gotteswelt, weil sie das wahrhaft Gottmenschliche ist <sup>1)</sup>.

Die h. Schrift, insofern sie als vollkommene Verschmelzung des Ewigen und Zeitlichen, des Himmlischen und Irdischen, des Göttlichen und Menschlichen die höchste Kunstbildung, die wahrhafte Schönheit uns darstellt, ist auch der Funke, aus welchem die nationale Begeisterung jüdischen Lebens für die religiöse Dichtkunst sich zuerst allmählig entzündet, um sich dann weit in alle Gebiete des religiösen Gemeindelebens zu verbreiten. Und doch sagten wir, bilde diese religiöse Poesie einen Gegensatz gegen die Poesie alttestamentlicher Schrift. Das behaupten wir mit demselben Rechte, wie wir oben das krampfhafteste Festhalten an dem Buchstaben des A. T.s nicht als den wahrhaften alttestamentlichen Glauben bezeichnen konnten. Es ist hier, wie dort ein neues eigenthümliches Leben, ein Strom der innern Fortbildung

1) Vgl. Bugler: „Die heilige Kunst“ Bd. I, S. 10 ff.

aus dem A. T., sondern Selbstschaffen und eignes Erfinden, influirt durch äußere Momente nationalen Interesses und nationalen Verkehrs und Zusammenstoßes mit andern Völkern (besonders arabischer und griechischer Bildung). Dennoch ist hier, auf dem Gebiete der gesellschafts-traditionellen Fortentwicklung das äußere Festhalten am A. T. wichtig fürs Verständniß des religiösen Lebens innerhalb des Judenthums. Es ist doch ein Segen, der wie ein glühender Funke der Hoffnung sich hindurchzieht, so lange sie noch nicht von sich gestoßen haben, was ihnen das endliche Heil wieder bringen kann, wenn Gott die Decke von ihrem Angesichte weg thun wird. Es ist noch ein in und unter ihnen selbst gehogter Keim göttlichen Lebens, der noch nicht erstickt ist, so lange die Sehnsucht wach bleibt, wenn auch bis jetzt vom Dunkel der Selbstverblendung überdeckt.

An das synagogale Gebet, welches wir als Ausdruck des Nationalbewußtseins und religiösen Bedürfnisses der Juden nach der Zerstreuung erkannt haben, knüpft sich in engster Weise ihre nationale Poesie. National aber ist die jüdische Poesie nur, insofern sie religiös ist; und zwar nicht insofern sie als Ausdruck des religiös erregten Einzelindividuums, sondern insofern sie als das in künstlerische Form gekleidete religiöse Leben der Gemeinde sich kund giebt. Dadurch entsteht der Begriff, das Wesen des sogenannten Pijuth (פיוט)<sup>1)</sup>. Jeder, der in der Gemeinde lebend, ihre tiefsten religiösen Interessen im Herzen trug und sich dazu gedrängt fühlte, diesem religiösen Bewußtsein einen Ausdruck zu geben, so daß seine Dichtungen in Folge dessen in die Gemeinde, in ihren Gottesdienst mit mehr oder weniger allgemeiner Anerkennung übergingen, ward als Pejthan (פיתח oder פיתוח) von ihr gerühmt und bezeichnet. Es ist also nicht bloß Alles, was in späterer Zeit sich als scientifische und belletristische poetische Literatur<sup>2)</sup> unter ihnen entwickelte, unnational und wird deshalb von den Vertretern des Judenthums selbst<sup>3)</sup> gemißbilligt

1) Diese Dichtungsart wurde auch קרובה genannt, d. h. das Herannahen, nämlich zu Gott, das Opfern, ein Surrogat für das A.T.liche Opfer (קרבן), das mit dem Tempel untergegangen war. So erklärt es der Midrasch Bereschit Rabba C. 49. Vgl. Junz a. a. D. S. 380. Dukes a. a. D. § 8 S. 31 ff.

2) Vgl. Delitzsch: „Bibl., Kunst und Judenth.“ S. 153 ff.

3) Vgl. Arkevolti Arugath ha bosem C. 20 u. 32. Zudah ha Levi in seinem „Kufari“ Abschn. 5, 16 u. a.

und verworfen, sondern auch die große Menge religiös-gefärbter Poesien, die einem momentanen Einzelbedürfniß ihre Entstehung verdanken und nicht in die Gemeinde übergegangen sind<sup>1)</sup>, stehen außerhalb der Grenzen des Pijuth. Die Pejthanim sind „die Repräsentanten der Nation, in ihnen summiert sich die Nationalität des Volkes“<sup>2)</sup> nicht bloß weil sie im Geiste der Nation dichteten, sondern ihr religiöses Leben darstellten, und deshalb auch die ins kunstreiche Wort gefasste Stimmung der Gemeinde ihr Charakteristicum, ihr Hauptziel war. Ungeachtet des vielseitigen Widerspruchs, den diese Poesie erfuhr, wurde sie ein sanktionirter Bestandtheil der öffentlichen Liturgie. Und so steht sie in ihrer synagogalen Anerkennung und Sanktion der übrigen jüdischen Poesie gegenüber, deren Erzeugnisse als individuell, künstlerisch oder eigenthümlicher Tendenz, freiwillige, mehr Geschmackslectüre geblieben sind, wie z. B. die erotischen, grammatischen, kabbalistischen, dramatischen, ohne je in das religiöse Leben der Gemeinde aufgenommen zu werden. Deshalb erscheint auch in der synagogalen Poesie die religiöse Idee am unvermischtesten und charakteristischsten verkörpert; Religion und Nationalität durchdringen sich in ihr am innigsten, sie ist deshalb, obgleich das Werk verschiedener Meister, dennoch das treueste Charakterbild des Judenthums.

Was aber war der Inhalt, was war der Grund für das Entstehen des Pijuth? Hatte nicht das Volk im synagogalen Gebet schon den Ausdruck seines religiösen Lebens, das Mittel seiner religiösen Erbauung gefunden? Allerdings; aber der massenhafte, sich häufende Stoff der Hagadah, der theils die Vergangenheit des Volkes, das Leben der Väter, die alttestamentlichen Heilsthatsachen mit bunter, reichhaltiger Ausschmückung ihm nahe brachte, theils die Zukunft und das ganze reiche Gebiet der Hoffnung auf eine allendliche Wiederherstellung durch die Zukunft des Messias zu verherrlichen strebte, war in der Weise Gemeingut geworden, daß der Drang ihn ins gottesdienstliche Leben aufzunehmen immer entschiedener und größer ward. Bisher hatte die

1) Besonders die späteren außersynagogalen Poesien Spaniens vom 13. Jahrhundert an und fast alle neueren bis auf unsere Zeit.

2) Delitzsch: „Zur Gesch. der jüd. Poesie“ S. 147.



mündliche Belehrung diesen traditionellen Stoff der Gemeinde nahe gebracht und die Gebetsliturgie hatte im engen Anschluß ans Schriftwort den steten, festen Halt, gegenüber der Mannigfaltigkeit der Auslegungshagadah geboten. Aber seitdem durch die mannigfachen Verfolgungen und die Zerstreuung in alle Welt die Belehrung selbst nur unvollkommen und sporadisch geübt werden konnte, ward das Pijuth zu einem Surrogat der öffentlichen Belehrung. Es verdankt also seine Entstehung dem Drange des national-religiösen Bedürfnisses nach Verschmelzung des Bibelwortes mit der Hagadah, und schließt sich sodann als practische Hagadah in engster Weise ans alt-synagogale Gebet an, wurde allmählig selbst ein Theil der synagogalen Liturgie.

Der Inhalt dieser Pijuthim war hauptsächlich die Festhagadah und der Stoff, der aus den Midraschim ins Gemeindebewußtsein überging. Diesen suchte man in dem Glanze des künstlerisch ausgedrückten Gedankens zu erklären. Charakteristisch ist dabei die prägnante Kürze, die oft in einzelnen andeutenden Worten die biblische und hagadische Voraussetzung berührt und dadurch in räthselhafter und doch dem Gläubigen klarer Weise den ganzen Reichthum der altväterlichen Sage der Gemeinde nahe bringt, um sie zu beleben und zu erbauen. Es ist daher für das Pijuth das Kriterium seiner Volksthümlichkeit und synagogalen Popularität, daß es, wenn auch in individuelle, freie Form gefaßt, doch die in der Gemeinde lebenden biblischen und hagadischen <sup>1)</sup> Elemente zusammenfasse und ihnen den schönsten Ausdruck leihe.

Alle diese Pijuthim wurden daher bald bei ihrer größeren Verbreitung und vielseitigen, alle geschichtlichen Voraussetzungen und Hoffnungen des Volkes in sich schließenden Ausführung zu besonderen Gebets- und gottesdienstlichen Cyclen (סדרות) zusammengefaßt, die je nach den verschiedenen Ländern mit einzelnen Modificationen <sup>2)</sup> bis auf unsre Tage unter den Juden in gottesdienstlichem Gebrauch geblieben sind.

1) Selbst die mehr an die Halachah heranreichenden ethisch-hermeneutischen Momente der Hagadah wurden mit in das Pijuth hineinverflochten, und wir haben (noch aus der geonäischen Zeit, von Saadja Gaon) eine in viele Nachschorim übergegangene Zusammenfassung der 613 Gebote und Verbote, der sogenannten Asharoth (אשרות) für gottesdienstliche Zwecke. Vgl. Sachs a. a. D. S. 177 Anm. 1. Zunz a. a. D. S. 388. Dukes: „Ehrensäulen“ S. 6.

2) Vgl. Heideckheim's „Nachschor“, Rödelheim 1803. Bd. I, Vorrede.

Das ist der innere Grund für das Entstehen des Pijuth. Hand in Hand mit ihm geht vielleicht der äußere, daß bei dem Ueberhandnehmen fremder, unnationaler Elemente und dem Einfluß der philosophischen Bildung (bes. in Spanien) sich ein Drang nach unmittelbarem Ausdruck des national-religiösen Lebens geltend machte, der dann ebenfalls in dem Pijuth seine gemeindemäßige Befriedigung fand. Seine Bedeutung für die richtige Beurtheilung des religiösen Volkslebens, wie es sich besonders nach seiner Abtrennung vom asiatischen Boden in Europa zu gestalten begann, ist daher von großer Wichtigkeit, und Delitzsch sagt mit Recht <sup>1)</sup>, „daß in dem nationalen Pijuth sich auf europäischem Boden die von Asien aus vielarmigt und goldenwogig zufließende Sage mit riesiger Gewalt in die engen Bassins des Liedes sammelte“.

Wann das Pijuth entstanden, wie es sich fortentwickelt und im zehnten und elften Jahrhundert zu seiner vollen Blüthe gekommen, das näher auszuführen, liegt uns nicht ob <sup>2)</sup>. Wir geben nur eine kurze, charakterisirende Skizze, um im Zusammenhange unserer Entwicklung zu bleiben.

In den ersten sieben bis acht Jahrhunderten nach Christi Geburt erscheint das Pijuth noch gar nicht, wenigstens ist uns nichts aufbehalten; und selbst aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts, aus der geonäischen Periode nur wenig und unklar. Zwar erwähnen schon die Midraschim <sup>3)</sup> des Namens Pijuth <sup>4)</sup>, als besondrer gottesdienstlicher Dichtungsweise, aber wir erfahren nichts Näheres darüber.

Die ersten Spuren finden sich in Babylon, wo zur Zeit des Natronai Gaon (um 710 in Pumbedita) Pijuthim erwähnt werden, die in das Gebet (Schemoneh Esreh) eingeschaltet worden seien <sup>5)</sup>. Noch andere

1) Zur Gesch. der jüd. Poesie S. 41.

2) Wir verweisen auf die gründliche Behandlung dieses Gegenstandes bei Zunz a. a. D. S. 382 ff. Rapoport's „Kallir“ S. 95.—123. Nachtr. S. 12 ff. Delitzsch a. a. D. S. 42 ff. Sachs a. a. D. S. 174 ff. u. a. m.

3) Midr. Cant. Cant. 3, a; Koheleth 86, b.

4) Zunz a. a. D. S. 380 Anm. c. d.

5) Vgl. M. Gershon: „Lekech“ S. 11 f. 6, a.

Ueberlieferungsfragmente<sup>1)</sup> beweisen, daß sehr früh in Babylon eine liturgische Poesie geherrscht habe<sup>2)</sup>, von deren Beschaffenheit wir aber nichts Näheres kennen. In Palästina, wo die Schulen mit dem Aufblühen der babylonischen Akademie untergegangen waren, waren ursprünglich viele poetische Elemente in der reichen Auslegungshagadah gesammelt worden, aber sie hatten keinen künstlerischen Ausdruck für die Synagoge gefunden. Der mehr wissenschaftliche, rationelle Geist der babylonischen Schule hatte es vielleicht nicht zu einer freien Entfaltung des practischen Gemeindelebens kommen lassen; während in Palästina, wie gesagt, die Elemente dazu vorhanden waren, die nur ihrer Belebung, näheren Ausarbeitung und Uebertragung in den allgemeinen Gebrauch harren.

Dieses aber geschah nicht in Asien, sondern in Europa und zwar zunächst in Italien und von dort aus in Frankreich und Deutschland. Denn Spanien, wie wir sehen werden, stand mehr selbstständig da. — Als Begründer der peithanischen Poesie in Europa wird allgemein<sup>3)</sup> R. Eleasar ben Jacob Kalir genannt (um 970), dessen muthmaßliches<sup>4)</sup> Vaterland Süd-Italien ist. Er legte den Grund zum Nachsor nach italienischem und nordischem Ritus und übte vielleicht auch einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der spanischen synagogalen Poesie. Der Charakter seiner Festpoesien gleicht mehr der in Palästina gehegten Hagadah, es ist die Auslegungs- und historische Hagadah, wie sie in den Targumen, Talmuden und Midraschim vorlag, die in dem synagogalen Pijuth Italiens zusammengefügt ward. In Italien, als der Geburtsstätte des Pijuth, können wir auch gleichsam die Wehen, unter denen das Gemeindebewußtsein zum adäquaten, künstlerischen Ausdruck geboren ward, vernehmen. Denn die Dichtungen Kalirs sind dunkel, schwer verständlich, weil kurz und in gedrängter Form den

1) Vgl. Abudraham fol. 106, b; 101, a. Asheri Nedarim c. 3, N. 2. Ha Manhing Taanijoth § 28. S. Zunz a. a. D. S. 381, a.

2) Vgl. Luzzatto in f. Borr. zur Beth. Bath Jehudah S. 10. de Rossi cod. 977.

3) Rapoport's „Kalir“ S. 103. Zunz a. a. D. S. 382. Sachs a. a. D. S. 180 f.

4) Rapoport a. a. D. Nach andern Griechenland. S. Jost's Annalen 1851, S. 295.

reichen Stoff der Tradition in sich zusammenfassend, aber doch populär, weil sie aus einem ächt nationalen, in Liebe zu seinem Volke glühenden Gemüthe geflossen, all' die Perlen der volksthümlichen Hagadah zu einem reichen Schmuck zusammenfügen. Gerade ihre Dunkelheit, ihre vielfach mystische Form, die nur andeutungsweise den in der Gemeinde lebenden Sagenkreis berührte, umgab sie mit einem besonderen Nimbus; sie waren hoch geachtet und wurden später sogar vielfach commentirt. Wie die Bibel mit hagadischer Tradition, wie von den Talmudisten die Halachah mit der Gemarah glossirt wurde, so wurde das populär gewordene Pijuth und die in demselben zur Poesie gewordene Hagadah wieder ein Gegenstand der Auslegung und des Studiums<sup>1)</sup>.

Wir werden später Gelegenheit haben (s. u. Cap. 5) auf die Form dieser Gedichtgattung näher einzugehen. Hier sei nur so viel noch erwähnt, daß trotz der Härte und ängstlichen Form der Dichtungen Kalir's sie doch wie ein mächtiger Strom durch das Gemeindebewußtsein seiner Zeit sich ergossen und daß von ihm die spätere peithanische Entwicklung ihre Anregung erhielt.

Zunächst verbreitete sich sein Nachsor in den Synagogen Italiens, Frankreichs und Deutschlands und wirkte dort Racheiferung. Die berühmtesten Festdichter lebten in jener Blüthezeit der synagogalen Poesie, die sich bis in die Zeiten des R. Nathan (um 1100) erstreckt und deren Charakter der schwere und dunkle Styl Kalir's bleibt. Dahin gehören als Rorpphän der Bruder Kalir's R. Jehudah ben Jacob, R. Meschullam ben Kalonymus (aus Lucca), sein Sohn R. Kalonymus in Mainz, welcher in Deutschland die Festdichtung begründete, und seine Söhne R. Moses und R. Chananel; ferner in Frankreich R. Gerschon ben Jehudah, R. Joseph tob Elem ben Samuel (in Limoges) und viele andere.

In den auf Kalir folgenden Jahrhunderten ward die Zahl der Peithanim größer, aber ihre nationale und religiöse Kraft und Popularität geringer, und wir können die eigentliche Blüthezeit des Pijuth

1) Vgl. Raschi zu Mos. 30, 32; Ez. 43, 3; Ps. 42, 5. R. Tam in Tosafoth rosch haschanah f. 8, b; 27, a; Jebamoth 16, b; ferner Tlm. Tr. Suka f. 36, b; Chulin 42, a; 60, a; Sebachim 86, b.

für Italien, Frankreich und Deutschland schon mit der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts als abgeschlossen ansehen.

Wenn auch nicht ganz unabhängig von Italien, so doch in selbstständiger und eigenthümlicher Weise entwickelte sich die Synagogalpoesie in Spanien, und wie Frankreich und Deutschland durch Italien, so ward Nord-Afrika durch die spanisch-portugiesische pejthanische Schule influirt. In Spanien stellte sich das neuermachte nationale jüdische Leben dem alleräußersten Osten, den babylonischen Akademien als der äußerste Westpol gegenüber.<sup>1)</sup> und erbt von ihnen den wissenschaftlich-rationellen Sinn, der doch in eigenthümlicher Weise mit dem nationalen Interesse sich verschmolz. Wir werden später Gelegenheit haben, bei der näheren Betrachtung Judah ha Levi's und seiner Zeit auch den Charakter der spanischen Synagogalpoesie zu entwickeln. Hier sei nur so viel vorausgeschickt, daß allerdings in Spanien eine aus national-religiösen und allgemein-philosophischen Elementen gemischte Poesie sich entwickelte, die ursprünglich nicht so ausschließlich synagogal war, wie die alt-italienische; daß in den spanischen Pijuthim<sup>2)</sup> mehr die Seele mit ihrem Schöpfer, während in den italienischen mehr die Nation mit ihrem Gotte redet, — daß aber dennoch auch in der spanischen Schule eben solche, die die tiefsten Interessen des national-religiösen Lebens in ihrem Herzen trugen, als populäre und allgemein anerkannte Pejthanim sich fund gaben, und in ihnen das individuellste Seelenleben mit der allgemeinen Hoffnung der Nation verknüpfenden Poesien bis auf unsere Zeiten in der Liturgie der Synagoge fortlebten und der allgemeinsten Anerkennung sich zu erfreuen hatten<sup>3)</sup>.

Diese wenigen Züge mögen hinreichen, um die große Bedeutung des Pijuth für die nationale Fortbildung des synagogalen Gebetes zu

1) S. Delitzsch: „Zur Gesch. der jüd. Poesie“ S. 42.

2) Vgl. Rapoport: „Siture ha Ittim“ VIII, S. 184.

3) Zwar wurde von Männern jüdischer Wissenschaft und Kunst vielfach das Unwesen getadelt, das mit dem Pijuth getrieben wurde, indem es in weltlichen Sinn, in rationelle Verständigkeit oder krankhafte Sentimentalität ausartete (vgl. „Orient“ Jahrg. 1841, Nr. 23 S. 337; Nr. 24 S. 359; Nr. 25 Nr. 370; Nr. 26 S. 365 ff.), aber es war nur die Liebe zu demselben, die sie den Mißbrauch schmerzlich empfinden ließ, während die factische, allgemeine Verbreitung desselben doch den Beweis für seinen ächt nationalen Charakter giebt.

charakterisiren. Der Inhalt der synagogalen Poesien ist ein reicher und mannigfaltiger, und gewinnt auch, je nachdem er das Herz des Volkes mehr unmittelbar oder mittelbar berührt, eine größere oder geringere Bedeutung, ist ein mehr oder minder klares Kriterium ihrer nationalen Entwicklung. Er sondert sich im Allgemeinen in zwei große Hälften, von denen die eine mehr die Vergangenheit, die dem Volke erwiesenen Heilsschickungen Gottes sammt ihrer reichen hagadischen Ausschmückung, die andere aber mehr die Zukunft, die Hoffnung des im Elend der Gefangenschaft und Zerstreuung lebenden Volkes, gegründet auf die Weissagungen der Propheten und auf den Bund Gottes mit seinem Volke, — in sich schließt und entwickelt.

Es läßt sich schon a priori vermuthen, daß grade das letztere Element, die Hoffnung einer endlichen Verherrlichung und Wiederbringung, und die Klage und Trauer über das verlorne Gut der Selbstständigkeit und der religiös-theokratischen Gemeinschaft, das am meisten lebendige und charakteristische Bild des von Gott verstoßenen, in alle Welt zerstreuten Volkes uns darreichen werde. Es liegt aus allgemein menschlichen und psychologischen Gründen schon nahe, zu glauben, daß das Bewußtsein der Gemeinde in dem Jammerzustand der Gegenwart sich in der Klage, in der hoffenden Sehnsucht und in der nationalen Poesie, die derselben den Ausdruck lieh, am deutlichsten abspiegeln werde. Aber wir wollen auch historisch zu erweisen suchen, wie dieses der Fall war, und gehen daher zur besonderen Betrachtung der elegischen Synagogalpoesie über.

### Cap. 3. Die elegische Synagogalpoesie, insbesondere die Zioniden.

Wo Elend ist, da ist auch immer Hoffnung oder Verzweiflung. Die letztere bringt den Tod, die erstere erhält den inwendigsten Lebensfunken auch mitten im schwersten Dunkel der Noth wach. Es ist dem Elenden die Hoffnung mitten im Weinen um verlornes Gut ein Zufluchtsort, in den sich sein innerstes Herzensleben flüchtet. Sehen wir nun ein Volk, dessen Niedrigkeit, dessen Versunkenheit und Elend in der Gegenwart alle Grenzen übersteigt, das aber eine große, ewige

Vergangenheit hat, so wird der Contrast Beider eine tragische Wehmuth erzeugen, einen Schmerz, der mit seinen gewaltigen Fluthen wiederum in die Hoffnung mündet, in die Hoffnung, daß einst wiederkommen werde, was jetzt untergegangen.

Das Volk Israel hat diesen Contrast mehr denn irgend ein anderes erfahren, es ist das herrlichste und das schenßlichste, es ist das Heil der Welt und der Abschaum der Menschheit. Dieser Contrast hat sich aber in seinem Bewußtsein nicht als ein scheinbar gesunder und normaler Zustand fixirt. So lange das Volk sein Elend noch fühlt, das gerechte Gericht Gottes in demselben noch erkennt, und nicht wellich-sentimentale Klagen erhebt<sup>1)</sup>, sondern, wenn auch ein noch so kleines Fünkchen der wahren göttlichen Traurigkeit empfindet, der Reue, deren Rehrseite nach außen die Trauer um verlornes Gut ist, verbunden mit der Sehnsucht nach dem Wiedererwachen des Heiles, so lange ist auch noch eine Hoffnung vorhanden, daß Gott ihnen wieder Gnade geben wird und will nach seiner großen Barmherzigkeit.

Daher gewinnt denn auch die elegische Poesie des Judenthums, die herzerreißende Lyrik ihrer Klagelieder eine ganz besondere Bedeutung als charakteristische Eigenthümlichkeit dieses räthselhaften Volkes. Zwar konnten schon Heiden um zerstörte Städte, um verlornes Vaterland klagen, aber nie konnte es die Bedeutung gewinnen, die es für's Volk Israel hatte. Seine heilsgeschichtliche Vergangenheit und der Boden, auf welchem sie sich verwirklicht hatte, war gleichsam die innerlich und äußerlich nothwendige Voraussetzung ihres eignen volksthümlichen Bestehens. Ohne Jerusalem und seinen Tempel läßt sich kein Volk Israel nach dem Sinne Moses denken. Es war dem Volke bloß die Erinnerung göttlicher Gnadenthaten und Wunder geblieben, die Möglichkeit aber für die volle Bethätigung ihres religiösen Lebens durch die Zerstreuung gänzlich genommen. Deshalb lag ihnen auch die auf der Heilsvergangenheit und der göttlichen Verheißung ruhende, durch das Elend der Gegenwart geweckte, in die helle lichte Zukunft hinausschauende Seh-

1) Wie noch jüngst in den „Klagen eines Juden“, Mannheim 1837, und in der „Harfe und Lyra“, einem Seitenstücke dazu, von Jacoby, Berlin 1837.

sucht am nächsten, sie bildet den innersten, feinsten Nerv des verbannten Israel, sie ist das thränenreiche Auge des mit Gericht und Fluch Gottes beladenen Antlitzes dieses Jammervolkes. — In allen übrigen Schriften, Gebeten und Gesängen des Volks finden wir mehr den materialen Gehalt ihres Glaubens oder ihres Un- und Aberglaubens, die sachlichen Ueberzeugungen, wie sie sich traditionell festgestellt und mehr und mehr systematisch entwickelt haben, behandelt und ausgeführt. Aber dieses ihr dogmatische System hat weniger charakteristisch-volksthümliche Elemente, ist weniger Ausdruck des im Volke selbst noch regen Lebens, weil es sich in allgemeinen, falschen und wahren, aus der Schrift oder aus der selbstschaffenden Vernunft gestoffenen Sätzen bewegt. Diese mag man aus allgemein menschlichem Interesse darstellen und kritisiren, sie stellen aber nicht so eigentlich das Judentum dar, sein Verhältniß zur Vergangenheit und Zukunft, zu seinem ursprünglichen Heimathlande und all' seinen heiligen Stätten, seine Hoffnung einstiger Wiederherstellung u. s. w., als die synagogale Elegie. Und wo das Dogma, der materiale Gehalt ihres Glaubens zu volksthümlicher Darstellung kommt (wie z. B. im Rufari des Judah ha Levi), da ist ebenfalls das Land, der Tempel, Jerusalem, all' die verlornen Heilsgüter Israels sogleich der Ausgangs-, Mittel- und Schlupfunkt der ganzen Entwicklung. Wie überhaupt (nach Delitzsch's Urtheil) „die ganze jüdische Poesie aus den Thränen ihres Heimwehs quillt,“ so wird uns auch die Elegie der Synagoge das innerste Herz der Nation lebendig vor die Seele führen.

Der Inhalt dieser Elegie ist aber durchgängig die sehnüchtige Hoffnung Israels in der Verbannung, geweckt durch die Klage über die elende Gegenwart, gegründet auf Jehovah's Verheißungen und einst an Israel geschehene Gnadenthaten, die Hoffnung einer Wiederbringung des Volks zu nationaler und religiöser Gemeinschaft auf dem ursprünglich ihnen verliehenen heiligen Boden des Landes Canaan, die Hoffnung einer Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels und endlicher Herrlichkeit im erneuerten Gottesreiche<sup>1)</sup>. Um diesen Inhalt gruppirt

1) In eigenthümlicher Weise verschmilzt sich in dieser Sehnsucht nach Befreiung und Wiederherstellung des Volks die Hoffnung auf den Wiederaufbau Jerusalems und seines Tempels mit der Vorstellung eines himmlischen Jerusalems, eines himmlischen

sich die ganze, mannigfaltige, elegische Literatur, auf deren Entwicklung wir näher einzugehen haben.

Die *Kinah* (קִינָה), das Klagelied, ist die allgemeinste Bezeichnung für diese Art der synagogalen Poesie <sup>1)</sup>, welche die gesammten Leiden, die Gott über die Exulanten verhängte, zu ihrem Inhalte hat. Ihren ersten, tiefsten und reinsten, weil gottgegebenen Ausdruck fand sie schon in der heiligen Schrift, in den Klageliedern Jeremia, in dem sogenannten *איכה*, an welches sich viele Elegien der Synagoge anschließen <sup>2)</sup>. Die synagogalen *Kinot* oder Klagelieder umfaßten alle Leiden, die das Volk je betrafen. Und weil sie das im Leiden sich kund gebende Gericht Gottes über die Sünde zu ihrem Gegenstande haben, ist ihnen auch das Bewußtsein und das Bekenntnis der Sünde eng verknüpft. Das Beicht- und Bußgebet (die sogen. *סליחה*) <sup>3)</sup>, die ganze Selichothliteratur für die hauptsächlichsten Buß- und Fasttage steht in nächster Beziehung zu ihnen. Während aber die *Selichah* mehr die subjective, allgemeine Bußstimmung kund giebt, hat die *Kinah* einen wesentlich historischen Inhalt, dessen Mittelpunkt überall die Zerstörung des Tempels (*חורבן בית המקדש*) bildet, mit der man jede Volkscalamität in nähere Verbindung zu bringen pflegte. Deshalb ist der Tag, an welchem nach der Tradition der Tempel zwei Mal zerstört worden ist <sup>4)</sup>, der neunte Tag im Monat Ab

Tempels, der auf die Erde herabkommen soll, eines Endreichs der Seligkeit, das theils irdisch, theils himmlisch, theils zeitlich, theils ewig gedacht, das natürliche Gegenbild der unstillen Sehnsucht, der durchaus hoffnungslosen Gegenwart bildet. Wir werden bei der Erklärung des *Zionide* *Judah ha Levi's* näher darauf einzugehen Gelegenheit haben.

1) Dieses Wort findet sich schon in der Bibel: Jer. 7, 29; 9, 9. 19; Jos. 15, 22 u. s. w.

2) Vgl. z. B. das kassirische, für die Nacht des 9ten Ab bestimmte und Thren. 5 wörtlich nachgebildete *אוי לנו מיה היה לנו אוי*, in welchem mit schauerlicher Monotonie am Ende jeder Strophe und jedes Reims das *אוי לנו מיה היה לנו אוי* wiederholt wird.

3) Jung a. a. O. S. 381.

4) Vgl. Talm. Tr. Taanith fol. 29, a. Rosch hashanah 19, a. Wagen-fell: Sota S. 942. 952. Im Tr. Taan. f. 27, a ist sogar von fünf Unglücksfällen die Rede, die am 9ten Ab statt fanden. Es heißt daselbst: *חמשה דברים אירעו אחת אבותינו בתשעה בעב' בט' בעב נגזר על אבותינו שלא יכנס לארץ. וחרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר:*

derjenige, um welchen sich die ganze Masse dieses Stoffes gruppiert. Es giebt zwar noch andere Elegien, als die für den 9ten Ab bestimmten, aber nur zerstreut und nicht allgemein gebräuchlich. Die *Kinot* aber für den 9ten Ab sind die schönsten Stücke der gesammten Synagogalpoesie. Es sind blutige Thränen eines zerrissenen Herzens, Seufzer, doch nicht der Verzweiflung, sondern der Hoffnung, zu einem eisernen Himmel, — „düster grüne Eppichblätter, die

Vgl. Joseph. de bello Jud. c. 9 u. 10. Die Besonderheit dieses Tages oder vielmehr der Nacht vom 9ten auf den 10ten Ab wird bezeugt in dem schönen kassirischen *בביל דה יבכירן*, wo es ungefähr folgendermaßen heißt:

In dieser Nacht weinet und jammert meine Kinder!

In dieser Nacht ward mein Heiligthum zerstört.

Das ganze Haus Israel seufze zu meinem Kummer.

Und beweine den Brand, den Jehovah gesandt. —

In dieser Nacht jammert bitterlich das arme, verlassene,

Vom väterlichen Hause vertriebene und doch noch lebende Israel.

Es ging aus seinem Hause und verschlossen ward die Thür;

Es ging in Gefangenschaft, verschlungen von feindlicher Macht,

Als hervorbrach das Feuer, vernichtend und verzehrend,

Und die Flamme, mit lodernden Bränden, von Jehovah gesandt.

In dieser Nacht, in dieser Nacht wandten sich Israels Geschicke durch schwere Schuld. —

Mein Haus ward zerstört, ein Mal um das andere! —

Und die Tochter irret umher, erbarmungslos,

Getränkt mit Drachengift, flehen Leides.

Verstoßen aus ihrem Hause, vergessend der Besserung:

Ja, es ward größer der Haß, denn einstmal die Liebe,

Und eienbiglich klagt sie: „Im Wittwenleben,

Wie ein verlassenes Eheweib verließ mich Jehovah!“

In dieser Nacht, in dieser Nacht ward ich in Finsterniß gestoßen!

Es verfinsterten sich die Leuchten, da verwißt wurde das Heiligthum,

Und zu Grunde gingen die h. Kemter (*משכנות*).

In dieser Nacht umgab mich ringsum tausendfache Noth:

Es kam die Zeit, die der Rathschluß Jehovah's fünffach bestimmte.

Einst weinten die Väter umsonst, nun weinen dauernd die Kinder.

Ach, es wollte es also der heilige Wille Jehovah's.

In dieser Nacht, in dieser Nacht wurde fünffach der Fluch und gesprochen;

Der Herr hatte es beschlossen über die Väter, um schwerer Sünde willen des Abfalls,

Und es häufte sich damals Unglück, Uebel und Grouel aller Art.

Der Tag des Schreckens und schwerer Gerichte,

Da der Feind sich erhob und rief mit der Stimme des Donners,

„Auf! Denn das ist der Tag, den Gott der Herr euch bestimmte.“

sich um die Trümmer einstiger Herrlichkeit ranken, durchflochten von den Refrains wiederkehrender Seufzer und den Echo's wiederholender Klagen, die sich an dem Felsengewand der göttlichen Gerechtigkeit brechen". Eine schaurige Nacht ist über diese Lieder hingegossen, an deren Säumen die Morgenröthe einer herrlichen Zukunft empor taucht. Es ward der 9te Ab schon von der Hagadah besonders ausgeschmückt und hervorgehoben. Im Midrasch zu **איכה** findet sich eine Menge der wunderbarsten Sagen darüber <sup>1)</sup>. Schon als der erste Tempel zerstört ward, ist in der nachexilischen Zeit an diesem Tage gefastet und getrauert worden, und später, nach der Zerstörung des zweiten, geschah es in erhöhtem Maße <sup>2)</sup>. Ja, er wird zum Erinnerungstag für alle Unglücksfälle, die das Volk betroffen und hat daher eine reiche Literatur, deren genetische Entwicklung wir in kurzen Zügen darstellen wollen.

Schon in den Schemoneh <sup>3)</sup> Esreh finden sich mehrere Gebete <sup>4)</sup>, die die Hoffnung Israels auf baldige Wiederherstellung seiner Freiheit und Selbstständigkeit aussprechen, und wahrscheinlich kurz vor oder nach der Auflösung des Reiches verfaßt worden sind. Aus der späteren, mischnisch-talmudischen Zeit und selbst aus der geonäischen Periode ist uns nichts erhalten. Zwar erwähnt der Talmud <sup>5)</sup> einiger Gebete für den Fasttag, besonders das **נחם** für den **ט"ו**; im Traktat Sofetim <sup>6)</sup> wird sogar ein besonderes **ספר קינות** genannt und Junz <sup>7)</sup> spricht von einer besonderen babylonischen Selichoth- und Kinoth-Literatur: von dem Allem ist aber nichts auf uns gekommen. Wahrscheinlich begnügte man sich in der ersten Hälfte der geonäischen Periode mit den Recitationen des **איכה**, zu welchem später noch mehrere Abschnitte

1) Vgl. Eisenmenger's Entd. Judenth. I, 17 ff.

2) Wunderbar ist es, daß der Wochentag, auf welchen der 9te Ab fällt, immer mit dem Wochentage des Rüsttages zum **י"ד** zusammenfällt, also mit dem Tage, an welchem der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt wurde, an welchem der äußerlich herrliche alttestamentliche Tempel abgebrochen wurde, um in dem Herrn wieder neu erbaut zu werden.

3) Vgl. Nr. 10—15 bei Junz a. a. D. S. 367 ff., besonders Nr. 14 beginnend **וירושלים**

4) T. Taanith Abschn. 2, § 2.

5) Abschn. 18, § 4.

6) A. a. D. S. 381 Anm. a.

aus der h. Schrift (Deut. 4, 25—41; Jer. 8, 13—9, 24 u. a.) hinzukamen. Erst am Ende dieser Epoche, etwa zur Zeit des Saadja Gaon (+ 942), sind die Ursprünge der elegischen Synagogapoetik zu suchen <sup>1)</sup>. Denn die von dem Verfasser des hebräischen Josphon <sup>2)</sup>, (der bald nach Saadja Gaon gelebt zu haben scheint), erwähnten vier Elegien, die Delitzsch <sup>3)</sup> als die ältesten uns erhaltenen Denkmäler der Kinoth-Literatur erwähnt und auch von Kalir und späteren Peshanin benutzt werden läßt, sind zwar von dem Verfasser als die ältesten angegeben, (eine wird sogar dem Priester Eleasar zugeschrieben), erinnern aber nicht bloß in ihrer ganzen künstlichen Form an spätere Zeit, sondern athmen auch keineswegs den alterthümlich nationalen Geist <sup>4)</sup>.

Die ältesten uns erhaltenen Stücke aus diesem Gebiete sind die unter den Festdichtungen Kalir's vorhandenen vierzehn Abschnitte der **קרינות** für den Fasttag des 9ten Ab <sup>5)</sup> und seine siebenzehn Klagelieder für denselben Tag, welche fast alle in die deutsche und französische Liturgie übergegangen sind. Aber sie bewegen sich noch im schwerfälliger Form, kommen nicht zum freien lyrischen Ausdruck. Weder er, noch seine Nachahmer in Frankreich und Deutschland, die auch viel Klagelieder und Bußgebete verfaßten <sup>6)</sup>, können als eigentliche Begründer der Kinothliteratur, insofern sie sich einen schönen, künstlerischen Ausdruck schaffte, bezeichnet werden. — Wir müssen sie in Spanien suchen. Dort entwickelt sich erst in der nachkalirischen Zeit ein lyrisch-elegisches Bijuth im eigentlichen Sinne des Wortes, welches theils die Verherrlichung Jerusalems, theils die Sehnsucht nach Befreiung, die Beklage über den zerstörten Tempel und die Hoffnung einer endlichen Wiederverherrlichung ins Wort faßt. Erst in Spanien, wie wir später im Ein-

1) Vgl. Rapoport: „Rabbenu Saadja“ S. 28.

2) Jos. ben Gurion in seinen „sechs Büchern jüd. Gesch.“ vgl. bes. c. 60 f. 74, b; c. 79 f. 101, a; c. 82 f. 104, a; c. 97 f. 132, a in der edit. Krakow. Daß er bald nach Saadja gelebt zu haben scheint, sucht Junz „Zeitschr. f. Wissensch. des Judenth.“ S. 300“ zu erweisen.

3) Zur Gesch. der jüd. Poesie, S. 40.

4) Vgl. Dukes: „Ehrensäulen“ S. 7 ff.

5) Junz a. a. D. S. 384 Anm. a; S. 386 Anm. a.

6) Ebendas. S. 388.

zeln erkennen werden, kam es im 11. und 12. Jahrhundert zu einer synagogalen Elegie, die fließend und leicht in der Form, reich und tief im Gedanken, zugleich schön und gemeindemäßig sich gestaltete. Daher hat man <sup>1)</sup> mit Recht behauptet, daß die französische und deutsche Peshthansschule nur weinen konnte, die spanische aber ihre Thränen in schönen Gefäßen aufbewahrt habe. In ihr sonderten sich auch früh verschiedene Gattungen der Kithoth ab, unter denen die sogenannten צירונים (von dem Anfange dieser Elegien so benannt) die Hauptabtheilung bilden. Diese Zionim oder Zioniden sind entschieden die schönsten unter allen elegischen Volksdichtungen der Synagoge. Zion, dieser Centralpunkt, in welchen alle Wünsche der Nation zusammenfließen, ist die Seele dieser Meisterelegien. Während in der Kithah mehr die Trübsale des Volks im Allgemeinen besungen werden, tritt die Zion-Elegie speciell als solche hervor, die die Schicksale des Tempels und seiner Zerstörung besingt, und die an denselben und überhaupt an das Land der Verheißung sich knüpfenden Trauer- und Hoffnungsstöne erklingen läßt. Während die auch in dieses Gebiet gehörenden sogenannten Eliaslieder <sup>2)</sup> mehr im Allgemeinen die Ankunft des Messias, als dessen Vorläufer Elias galt, — oder die allegorischen Klagelieder, an das Hohelied anknüpfend, die Trennung der Geliebten von ihrem Freunde und die Hoffnung auf ihre Wiedervereinigung besingen, haben die Zioniden den historischen Mittelpunkt des Weh's, das verlorene Heimathland und sein Heiligthum, mit stetem Hinblick auf die einstige Wiederherstellung zu ihrem Gegenstande. Sie tragen also ihrem Inhalte nach einen mehr epischen Charakter, sind aber der Form nach der freiste, lyrische Erguß des vollen Herzens; es sind, wie ein gründlicher Kenner der synagogalen Poesie gesagt hat, „glühende Küsse, unter Heimwehthränen im Geiste auf den Staub des heiligen Landes gedrückt, Todtenkränze von Trauer- und Hoffnungsblumen, gelegt auf den heiligsten aller Sarkophage“.

Es giebt eine ganze Reihe <sup>3)</sup> derartiger Elegien, die als „Zioniden“

1) Dufes: „Zur Kenntniß z.“ S. 69.

2) Vgl. Dufes a. a. D. S. 67.

3) Wir kennen ihrer etwa achtzehn, die mehr oder weniger allgemeine synagogale Anerkennung gefunden haben.

bekannt sind und in den verschiedenen Nachsörim mehr oder weniger allgemeine Verbreitung gefunden haben. Uns läge es nun nahe, diese ganze Reihe zur Grundlage unserer Betrachtung zu machen, weil sie offenbar das vollständigste und vielseitigste Bild der national-religiösen Hoffnung Israels uns darreichen würde. Aber aus der näheren Vergleichung derselben wird sich uns die Zionide Judah ha Levi's nicht bloß als die schönste und nationalste, sondern überhaupt als das Urbild aller übrigen herausstellen.

Es wird mit Recht Judah ha Levi als der Chorführer in dieser Art elegischer Dichtungen allgemein anerkannt <sup>1)</sup>. Vor ihm haben in Spanien Männer, wie Salomo ben Gebirol († 1064) <sup>2)</sup>, Isaaq ben Judah ben Gijath († 1089) <sup>3)</sup>, Moses ben Esra († 1140) <sup>4)</sup> u. a. m., viele Buß- und Klagelieder gedichtet, die einen durchaus synagogalen Charakter tragen, aber keine eigentlichen Zioniden. Die Zion-Elegie Judah ha Levi's wird sich uns aber nicht bloß als Typus aller übrigen zu erkennen geben, die theils bald nach ihm, theils bis in die neueste Zeit durch mannichfache Nachbildung entstanden sind, sondern seine Zionide ist auch die einzige, die einer wirklich allgemeinen Verbreitung sich zu erfreuen gehabt hat. So ist z. B. die Kithothsammlung bei den deutschen und spanischen Juden an sich sehr verschieden; die kalirischen Klagelieder sind in alle deutschen Nachsörim übergegangen, in die spanischen aber nicht, während die in Spanien entstandene Zionide Judah ha Levi's allgemeine Verbreitung auch in Deutschland und Frankreich, ja in den Synagogen der ganzen Welt gefunden hat <sup>5)</sup>. Es spricht also schon die jüdische Tradition für die besondere Bedeutung dieser Zionide gegenüber den andern; in deut-

1) S. u. Cap. 4 und die Zeugnisse im Orient 1853. S. 52, 817. Dufes: „Zur Kenntniß“ S. 71; Delitzsch: „Zur Gesch. d. jüd. P.“ S. 162.

2) Dufes: „Ehrensäulen“ S. 14.

3) Sachs a. a. D. S. 52.

4) Dufes: „Moses ben Esra“, Altona 1839. S. 11 ff. Sachs a. a. D. S. 279.

5) Selbst im karäischen Ritual: סדור התפלות כמנהג הקראים, Gostau 1836, Bd. 1, f. 69, a u. b. finden sich zwei Zioniden, die vielfache Anklänge an die Judah ha Levi's enthalten, besonders die zweite, woselbst z. B. in der 10ten Stroph das כילית ציון entschieden der 24ten Str. unserer Zionide nachgebildet ist.

schen Synagogen wird sie sogar stets von dem Vornehmsten recitirt <sup>1)</sup>. Bei den übrigen sind selbst die Namen der Verfasser theils unbekannt geblieben, theils haben sie keinen allgemein anerkannten Ruf. Aber auch aus inneren Gründen ergibt sich, bei der Vergleichung des Inhalts und der Sprachform, das Resultat, daß alle übrigen Nachbildungen *ציון הלא תשאל* sind <sup>2)</sup>. Selbst die von Delitzsch <sup>3)</sup> als eine der schönsten mitgetheilte Zionide (*ציון עמרת צבי*) wird sich uns bei näherer Vergleichung als eine Nachbildung und Umschreibung der Zionide Judah ha Levi's erweisen.

Es würde uns hier zu weit führen, die einzelnen Parallelen und Nachbildungen zusammenzustellen, aus welchen es sich ergibt, daß die Zion-Elegie ha Levi's durch Originalität und kurze Gedrängtheit des biblischen und hagadischen Inhaltes, durch scharf ausgeprägte Bilder und klaren inneren Fluß des Gedankenzusammenhangs, endlich durch wunderbaren Schmelz und erschütternde Elegie der Sprache sich von allen übrigen Zioniden auszeichnet. Wir werden im Lauf der Erklärung (s. u. Cap. 6) die hauptsächlichsten Stellen vergleichend hervorheben.

Es ist die Wichtigkeit der Zionide Judah ha Levi's nur aus seiner Persönlichkeit und ihrer Stellung zur damaligen Zeit vollständig zu erklären. Daß seine Sehnsucht nach Palästina, nach dem h. Lande, ihn zur That trieb, zur Wallfahrt dorthin, ist schon ein Beweis für die Intensität dieser seiner Sehnsucht. Keiner der Zioniden-Dichter hat unseres Wissens, wie er, das, was er ins Wort gefaßt, in der That vollführt. Bei J. ha Levi ist aber die Zionide ein Erguß seines ganzen Lebens, ein lebendiges Spiegelbild seines Charakters, seiner wissenschaftlichen und Glaubensstellung. Auch hat er in wunderbarer Weise die bibli-

schen und traditionellen Elemente, welche das Gebiet der nationalen Elegie berühren, zu einem künstlerisch-schönen Gesamtbilde zu verschmelzen gewußt, ohne zu spielen mit den Worten, ohne in kalirischer Weise mit der Sprache zu ringen und unklar zu werden. Deshalb glauben wir Judah ha Levi als einen Vertreter seines ganzen Volkes und unter seinen Dichtungen die Zionide als einen klaren und in sich abgerundeten Ausdruck der in Israel lebenden Hoffnung ansehen und darstellen zu dürfen <sup>1)</sup>.

1) Eine Gesamtbetrachtung und Vergleichung aller Zioniden, deren Anzahl bis auf unsere Zeit zwar sehr groß ist, aber trotz der theilweise classisch-schönen Form (vgl. z. B. die im „Meassef“ Jahrgang 1810, IV, S. 137 mitgetheilte) doch meist den Charakter der Gelegenheitsdichtung trägt, wurde uns nur einen verwirrenden Eindruck hinterlassen. Denn obgleich die für den 9ten Ab am häufigsten gebrauchten von einem in sich einheitlichen Geiste durchdrungen zu sein scheinen, so sind sie doch vielfach breit und schwülstig in der Form, unselbstständig in der Ausführung, oft unzusammenhängend und oberflächlich den hagadischen Stoff aufeinanderhäufend; in der neuesten Zeit aber wirklich unnational, voll moderner Sentimentalität, die an die Stelle des heiligen, nationalen Schmerzes tritt. Judah ha Levi faßt aber Alles in seiner Zionide zusammen, dem Inhalte nach die biblischen und hagadischen Voraussetzungen in innerlichem Zusammenhange darstellend, der Form nach in freister Weise sie künstlerisch gestaltend, so daß man beides, Form und Inhalt, bei Betrachtung derselben unmöglich trennen kann. Deshalb glauben wir nicht abzuschweifen, wenn wir später eine vollständige, alle ästhetischen, kritischen und historischen Momente berücksichtigende Erklärung unserer Zionide geben, um aus Allem das lebendige, mannigfache und doch in sich einheitliche, charaktervolle Bild der Hoffnung Israels in der Verbannung zu erhalten und sodann die gewonnenen Resultate einer Kritik im Lichte der h. Schrift zu unterziehen. Von der Zionide Judah ha Levi's existirt unseres Wissens auch noch gar keine monographische, kritisch erschöpfende Bearbeitung. Sie ist zwar vielfach übersetzt worden, aber immer mit modern-ästhetischer Auffassung, nie in volksthümlichem Geiste. Die älteste deutsche Uebersetzung ist die Mendelssohn'sche, die in schwungvoll schwülstigem Styl (man vgl. nur das durch und durch moderne oder classisch-hochtrabende „Dreimal selige Burg“, womit Zion angeredet wird, Str. 29) mehr den philosophischen Delirium des Verfassers abspiegelt, als die national-religiöse Grundanschauung des Zionidendichters. Es findet sich diese Uebersetzung mitgetheilt in Chr. Gottl. Meher's Ausgabe der Elegie als Anhang, mit Anmerkungen, Göttingen 1780. Ebenso ist sie wörtlich abgedruckt in der von Nassef Bessely und Mos. Mendelssohn 1783 gegründeten Zeitschrift „Meassef“ (מאסף) im Jahrg. 1789 S. 322; ferner in *עליון לתורה*, edid. Salomon ben Joel (auch Dubnow, wo sie in hebräischen Lettern dem kritisch-geprüften Texte gegenüber abgedruckt und mit einigen Anmerk. des Herausgebers versehen ist. Vgl. auch die Klageslieder und Trauergefänge der Israeliten von Hirschfeld (Berlin 1831), welcher ebenfalls die Mendelssohn'sche Uebersetzung mittheilt. Nach dieser hat Herder (Zur Geschichte und Philosophie, in der Gotta'schen

1) Vgl. Dukes: „Zur Kenntniss“ Anm. zu S. 71; f. auch S. 148.

2) Mit die schönsten Nachbildungen stammen von Eleazar ben Judah aus Worms, in seinem *שליח לשלום עליון*, aufgenommen in den süddeutschen Ritus; vgl. das Nachf. ed. Wilmersdorf 1618, I, f. 31, a; ferner von Joseph Gekatišah in seinem *חיי עיר נעזבה* findet sich im Cod. hebr. bibl. Hamburg Nr. 203; von Mechahem Tamar *ציון הלא תשאל*, im rom. Siddur, vgl. Dukes „Zur Kenntn.“ S. 148; von Abraham Salome *קדושה יקרה חמודה*, u. a. m.

3) Vgl. Wilsch, Kunst u. Judenth. S. 198.



#### Cap. 4. Die Zionide Judah ha Levi's im Lichte seiner Zeit und seiner Persönlichkeit.

Vielleicht in keiner der alten, synagogalen Dichtungen Spaniens tritt in so eigenthümlicher Weise die Mischung individueller, aus dem persönlichen Seelenleben des Dichters geflossener Züge mit den wesentlichen Momenten des religiösen Gesamtbewußtseins hervor,

Ausg. 1827, Bd. I, S. 29) eine metrische Uebersetzung geliefert, aber offenbar nicht aus dem Urtext, sondern eine (vielsach wörtliche) Uebersetzung der Mendelssohn'schen Uebersetzung ins elegische Versmaß. Die wenigen Bemerkungen, die er hinzufügt, beweisen, daß er die Zionide nur im allgemein-psychologischen Sinne als einen „Beweis rührender Sehnsucht nach dem Vaterlande“, nicht aber im national-religiösen Interesse betrachtet und mittheilt. — In neuerer Zeit ist eine Uebersetzung erschienen (in Prosa) von M. L. Stern (Die Klagelieder am Tage der Zerstörung Jerusalems, mit einer neuen deutschen Uebersetzung, Wien 1845 bei Schmidt und Busch), aber sie ist un-wörtlich und vielsach modernisirt, mitunter gradezu unrichtig (wie z. B. Str. 18, wo ארון אשר נגנז „das verlorene Himmelsgut“ übersetzt wird, während es grade das „aufbewahrte“ bedeuten soll, und so an vielen Stellen; s. u. Cap. 6 die Erklärung). Endlich findet sich auch in Abraham Geiger's „Diban des Castilers Abul Hassan Juda ha Levi“, Breslau 1851, S. 67. eine freie metrische Uebersetzung der Zionide, die der Verfasser, durchaus ohne sich in den Zusammenhang des Originals hineingebacht zu haben, eher in der Form eines glatten Liebesliedes, als einer Elegie ausgeführt hat.

Zur kritischen Feststellung des Textes, der vielsach schwankend ist, habe ich mich theils an das von mir in Nürnberg verglichene NachformanuscRIPT (Nachsor i. e. *cyclos*, continens preces et cantiones, quibus Judaei utuntur diebus Sabbathi et festis aliis. Scriptum est hoc exemplar eximium anno p. Chr. nat. MCCCXXXI, sumtibus R. Josuae Norimbergensis et oblatum, ut traditur, e synagoga Judaica Norimbergensi a. MCCCCLXXXIX, quo Judaei Norimberga expulsi sunt.), theils an die vom Prof. in Padua, Samuel David Fuggato, aus dem kalberessischen Nachsor und dem Diban des Judah ha Levi mitgetheilten Lesarten gehalten (s. in f. יהודה לקומו שירים מדיואן ר' יהודה הלוי), die sich übrigens meist ebenso in einer alten Nachsorhandschrift auf der Markl-Magdalenen-Bibliothek in Breslau und in der Kloth-Ausg., Prag 1606, finden. Unter den vielen im Druck erschienenen Ausgaben habe ich so viele verglichen, als mir grade zur Hand waren, besonders das Nachsor für Süddeutschland, erschienen in Wilhermsdorf 1618; ferner die Kloth-Ausgabe nach französischem Ritus, Metz 1817, mit der französischen Inschrift: A Metz de l'imprimerie d'E. Hadamar, — sodann den סדר הקינות למ' בעב Amsterdam 1681; endlich den סדר תפלות מכל השנה nach dem in Polen, Böhmen, Mähren, Schlessen, Litauen, Preußen u. s. w. üblichen Ritus mit deutscher Uebersetzung in hebräischen Lettern von Salomo Levisohn, Wien 1815 bei Schmid, nach welcher wir die einzelnen verglichenen Stellen aus den übrigen Zioniden in unserer Erklärung citiren werden.

als in der Trauerklage Judah ha Levi's über den Fall Zions, in dieser Elegie, die mit Recht als ein „Zuvel in der Krone jüdischer Dichtkunst“ bezeichnet worden ist <sup>1)</sup>. Es trägt diese Zionide einen so individuellen, persönlichen Charakter, daß man aus ihr geschlossen hat <sup>2)</sup>, der Sänger müsse vor den Mauern Jerusalems sie gedichtet und dort seinen Tod durch raube Feindesgewalt (vgl. in der Zionide Str. 20 u. 21) gefunden haben; andererseits ist sie aber so tief aus dem religiösen Nationalbewußtsein geflossen, aus der Grundstimmung der in der Verbannung unter allen Schrecken derselben exilirenden Gemeinde, daß sie, wie gesagt, von ihrer ersten Entstehung bis auf unsere Tage fast in alle jüdischen Liturgien der Welt als integrierender Theil für den Ritus des 9ten Ab übergegangen ist. Sie ist der unmittelbarste Ausdruck des persönlichen Bedürfnisses, der in der Seele des Dichters glühenden Sehnsucht nach dem h. Lande und der Verjüngung Zions, sie ist aber zugleich das lebendige Spiegelbild der religiösen Stimmung der Gemeinde, insofern sie in dem Elend der Verbannung nach der Heimath und ihrer Wiederbringung in dieselbe ausschaut.

Das ist überhaupt die wahre Natur eines gemeindemäßigen, kirchlichen Liedes, daß es die Einheit des Subjects und Objects, des persönlichen und allgemeinen Bedürfnisses in sich darstellt; und es können nur solche Persönlichkeiten die Stimmung der Gemeinde ins charakteristische Wort fassen, die selbst in der Gemeinde leben, für sie in wahrer Liebe erglücken und ihr Wohl auf dem Herzen tragen. Eine solche Persönlichkeit war aber Judah ha Levi und seine Zionide ist ein Spiegelbild derselben. Wir können letztere daher nur dann verstehen und recht würdigen, wenn wir die Persönlichkeit des Verfassers und sein Verhältniß zur damaligen Zeit näher ins Auge fassen, und zwar nach der doppelten Beziehung zur Wissenschaft und zur Kunst. Wir geben zunächst eine flüchtige Skizze seiner äußeren Lebensumstände, die erst neuerdings aus ihrem bisherigen Dunkel durch die Veröffentlichung seiner hauptsächlichsten Dichtungen durch den Prof. Samuel

1) Delitzsch: „Zur Gesch. d. jüd. P.“ S. 162.

2) Vgl. Gebaljah in seiner Traditionskette (שלשלת הקבלה, II); Wolf: bibl. hebr. I, p. 440; Bugtorf: Vorrede zu seiner Ausg. des „Coeth“, Basel 1660.

David Luzzato in Padua ans Licht getreten sind <sup>1)</sup>. Aus diesen Dichtungen lassen sich Rückschlüsse auf die einzelnen Lebensverhältnisse des Verfassers machen.

Rabbi Jehudah ben Samuel ha Levi wurde in Castilien um das Jahr 1105 <sup>2)</sup> geboren. Wie und unter welchen Verhältnissen er herangewachsen, läßt sich nicht näher bestimmen. Nur so viel ist gewiß, daß er sich schon früh und mit großem Ernst dem Bibel- und Talmudstudium hingab. Aber auch schon in der frühesten Zeit seiner Jugend bewährte sich seine bedeutende Dichtergabe, damals allerdings noch in jugendlich schwärmerischer Begeisterung, in der er sein erstes Jugendgedicht an seinen älteren berühmten Zeitgenossen Moses ben Esra in Granada richtete. Seine Gedichte aus der Jugendzeit sind zwar unbefangen und innig, voll poetischer Wahrheit und Tiefe, in zarter leichter Form sich bewegend, aber sie genügten ihm selbst nicht mehr, als er, zum ernststen Manne gereift, sich dem tieferen, religiösen Leben und den höheren Interessen des Gemeindebedürfnisses hingab <sup>3)</sup>. Deshalb befriedigte ihn auch nicht der ärztliche Beruf, den er sich erwählt hatte, nachdem er zuerst eine Zeit lang Natur- und Heilkunde, Mathematik und Sternkunde studirt hatte. Er wandte sich wieder dem gelehrten Talmudstudium zu, beschäftigte sich viel mit arabischer und griechischer Philosophie und trug als Dichter sein Volk auf dem Herzen. Mit den berühmtesten Rabbinern seiner Zeit stand er in näherer Verbindung und Freundschaft, wie z. B. mit dem Philosophen und Rabbiner Joseph ben Jaddik in Cordova, mit seinem älteren Zeitgenossen, dem R. Moses ben Esra, und dessen Brüdern; ferner mit Judah ben Gijath, Isaaß ben Jafet Alfasi u. v. a. In sehr

1) Vgl. S. D. Luzzato in seiner Vorrede zur „Beth. Bath Jeh.“. Ferner Rapoport's „Untersuchungen im Ker. Chem.“ VII, S. 267. Gelger: „Diban des Judah ha Levi nebst Biographie“, Breslau 1851. Bugtorf in seiner Vorrede zum „Kufari“, Basel 1660. Wolf: „bibl. hebr. T.“, 438 ff., III, 322 ff.

2) Nach Rapoport's Berechnung a. a. D. S. 208.

3) Vgl. seine ästhetischen Grundsätze im „Kufari“ II, § 76 f.; V, 16; f. a. Sal. Parhon (ein Schüler Judah ha Levi's) in seinem Wörterbuch edit. Stern, fol. 5, b.

nahe Verbindung wird er von vielen <sup>1)</sup> mit seinem jüngeren Zeitgenossen, dem berühmten Exegeten, Grammatiker und Dichter Abraham ben Esra (gewöhnlich Aben Esra) gebracht, indem er nach einer Mittheilung des Gedaljah in seiner Traditionskette dem Aben Esra seine Tochter zur Gemahlin gegeben, nach andern <sup>2)</sup> aber in sonstiger verwandtschaftlicher Beziehung zu ihm gestanden haben soll.

Etwa in seinem fünfzigsten Jahre <sup>3)</sup> wollte er eine Wallfahrt nach Jerusalem unternehmen. Er riß sich von allen seinen Verwandten, von seiner Tochter und seinem Enkel los, mit großem Schmerz die stille Häuslichkeit mit dem unruhigen Wanderleben vertauschend. Er durchkreiste zuerst Spanien (Cordova und Granada), ging zu Schiff nach Alexandrien, soll von dort nach Jemen und Tyrus gegangen sein und vor oder in Jerusalem seinen Tod gefunden haben. Wir wissen nichts Gewisses über die Art seines Todes, da die Sammlung seiner Gedichte bei Luzzato grade vor seinem Eintritt ins h. Land abbricht. Die alte Sage <sup>4)</sup>, daß er bei der Ankunft in Palästina, als er die Stadt Gottes erblickt, auf seinen Knien den Staub des h. Landes inbrünstig küßend und seine Elegie (die er in Spanien gedichtet) singend, von einem Sarazenen (oder christlichen Ritter) überritten und niedergestochen worden sei, — ist wahrscheinlich aus dem Schluß seines „Kufari“, (f. u.) und aus unsrer Elegie selbst (Strophe 21 u. 22 f. u. Cap. 6) geschlossen worden, entbehrt aber der historischen Begründung.

Diese wenigen Züge mögen hinreichen als Skizze seines Lebens. Es liegt uns mehr daran, ihn im Verhältniß zur Wissenschaft seiner Zeit, besonders aber als synagogalen Dichter seines Volkes, als Peithan im Verhältniß zu seiner Vor-, Mit- und Nachwelt näher kennen zu lernen.

Wir hatten schon oben (S. 44 ff.) Gelegenheit zu bemerken, daß der seit dem zehnten und elften Jahrhundert in Europa, besonders in

1) Vgl. Abarbanel: „Comment. in legem“ f. 338 col. 4. R. Asarjah: „Meor enajim“ c. 42 u. a. m.

2) Vgl. Bugtorf a. a. D. in der Vorrede.

3) Vgl. Beth. Bath Jehudah, S. 70 f.

4) Vgl. Gedaljah a. a. D.; f. a. Heidenheim's „Nachsor“, Bd. VI, im כומץ על הפיוט, wo die Sage ebenso angegeben ist.

Spanien und Italien erwachende Eifer für die religiöse und wissenschaftliche Fortbildung des Judenthums von Asien aus, in Anknüpfung an Palästina und Babylon und die dort gegründeten Akademien einen neuen Aufschwung erhielt. Italien schloß sich mehr an die traditionell-practische Richtung Palästina's, Spanien mehr an die wissenschaftlich-rationalle der babylonischen Akademien an. Durch eine zunächst äußerliche und zufällige Veranlassung <sup>1)</sup>, durch die Uebersiedelung der gelehrten Talmudisten der babylonischen Schule, Rabbi Mose ben Chanoch und dessen Sohn, R. Chanoch (um 962 n. Chr.), aus dem Orient nach Cordova, dem Mittelpunkte jüdischer Gelehrsamkeit in Spanien, beginnt daselbst ein reges, wissenschaftliches Streben sich zu gestalten, welches in der darauf folgenden Periode der Blüthezeit jüdischer Wissenschaft und Kunst in Spanien (vom J. 1000 bis etwa 1200) mehr und mehr einen selbstständigen Charakter gewinnt. Unter dem schützenden Einfluß des berühmten R. Chisdai ben Rischai in Cordova <sup>2)</sup> erreichte die Ausübung wissenschaftlicher Thätigkeit und dichterischer Produktionskraft einen hohen Grad <sup>3)</sup>. Nach seinem Tode, unter den Auspicien des „Fürsten“ R. Samuel ha Levi, ha Nagid <sup>4)</sup> und des R. Rischai ben Chalfon erweiterte sie sich mehr und mehr und ward bald normgebend für alle Gebiete jüdischer Cultur, Wissenschaft und Kunst. In der ersten Zeit der erwachenden Blüthe (vom Ende des 10. bis zum 11. Jahrhundert) leuchten uns die Namen eines Menachem ben Seruf, Dunasch ben Labrath, R. Samuel und Abun u. a. als der erste Bearbeiter jüdischer Wissenschaft (insbesondere der Grammatik) entgegen. Mitten in dieser Epoche stehen Männer, wie Salomo ben Gebirol, Josef ben Abitur, Rischai ben Gijath, besonders als Dichter berühmt. An sie schließen sich im 12. Jahrhundert, wo besonders die Wissenschaft (Philosophie und Exegese) zu höchster Blüthe gedieh, R.

1) Vgl. Jung a. a. D. S. 363; Jost: „Gesch. d. Isr.“, Bd. 6, S. 107; Sachß a. a. D. S. 182 f.

2) Er war Arzt am Hofe Abderhahman's III.; vgl. unten seine Briefe an den Chazarenkönig in der Vorrede zum „Rusari“ von Bugtorf.

3) Vgl. Jost a. a. D. Bd. 6, S. 116 f.

4) Er war am Hofe des Gabusch ben Molsan in Granada angestellt. S. Jost a. a. D. S. 137.

Bechai ben Josef, R. Mose ben Esra, Judah ha Levi, Aben Esra, Maimonides u. a. an.

Der Charakter dieser in Spanien erwachenden jüdischen Wissenschaft ist eine Mischgestalt, in welcher die griechische Bildung (חכמה יוונית), die arabische Wissenschaft und Kunst und die jüdische, nationale Tradition eine gleich wesentliche Stellung einnehmen. Die Uebersetzung griechischer Werke <sup>1)</sup>, besonders des Aristoteles (zuerst ins Syrische, dann ins Arabische) hatte schon im fünften Jahrhundert begonnen und durch den Einfluß der aristotelischen Philosophie hatte sich das wissenschaftlich-philosophische und systematisirende Element classisch-occidentalischer Bildung mit der glühenden, fanatischen Richtung orientalischen Lebens in eigenthümlicher Weise verschmolzen. Statt des unsystematischen Sammelns und der encyclopädischen Aufhäufung eines bunten, traditionellen Stoffes, wie er in den älteren Schriften, in den Talmuden und Midraschim uns entgegentritt, bildet sich allmählig ein wissenschaftlich ordnender Sinn aus, der alle Gebiete des jüdischen Geisteslebens in Spanien zu influiren beginnt, es theils auf eine höhere Stufe wissenschaftlicher Freiheit und Selbstständigkeit erhebend, theils aber es entnationalisirend und beengend. Obgleich auf diesem Wege dem Talmudstudium, den exegetischen und grammatischen Forschungen, der dogmatischen Ausbildung des religiösen Glaubens eine wissenschaftliche Begründung verliehen ward, obgleich dadurch von der Zeit des Saadja Gaon <sup>2)</sup> bis auf Aben Esra und Maimonides <sup>3)</sup> ein für alle Zeit reicher Stoff für die Grammatik, für die Feststellung des biblischen Wortsinnes, für die klare und wissenschaftliche Ausbildung des Dogma's gewonnen wurde, so ist das Hauptresultat doch ein für die jüdische Nation, für das religiöse Glaubensbewußtsein der Gemeinde schädliches <sup>4)</sup>. Es wurde das Festhalten

1) Vgl. Henrich: „de vers. graec. ant.“ p. 7 § 5 sqq.

2) Er ist der erste, der in seinen מברות ודעות eine mit streng-wissenschaftlicher Absichtlichkeit durchgeführte Glaubens- und Sittenlehre verfaßt hat.

3) Besonders in seinem Hauptwerke: מורה נבוכים (doctor perplexorum).

4) Sehen wir doch, wie diese in Maimonides zur Blüthe kommende rational-philosophische Richtung bis in die neuere Zeit hinein, wo sie an Moses Mendelssohn den bedeutendsten Vertreter fand, einen entnationalisirenden Einfluß auf das Judenthum geübt hat.

am hagadischen Element, an der traditionellen Ueberlieferung, und an ihren für die Vergangenheit und Zukunft des Volks wichtigen Heilselementen zurückgedrängt und untergraben. Die kalte Reflexion und der zersetzende Verstand trat an die Stelle der innigen, religiösen Empfindung. Die religiöse Vergangenheit und Zukunft des Volkes zog sich zum abgeklärten, philosophischen Dogma zusammen, das practische Bedürfnis und die Erbauung der Gemeinde wurden hintangesezt, das Wissen und die wissenschaftliche Deduction in den Vordergrund gedrängt. Es wurde eine Vermittelung des Glaubens und Wissens angestrebt, durch welche in allen Fällen ein Latitudinarismus entsteht, bei welchem der Glaube die unmittelbare Frische verliert, die Wissenschaft eine doctrinär-rationalistische Verflachung erfährt.

Diese Gefahren seiner Zeit erkannte Judah ha Levi mit klarem Blick. Er verfaßte sein Hauptwerk, den Kusari (קוסרי), um's Jahr 1140<sup>1)</sup> eine Apologie der jüdischen Religion, gegenüber dem Islam und dem Christenthum. Dieses Werk, anknüpfend an einen nach neueren Forschungen<sup>2)</sup> als acht erwiesenen Brief des R. Chisdai ben Tizchaf in Cordova an den König der Chazaren<sup>3)</sup> Josephus, entwickelt die gesammte Religionsphilosophie des Judah ha Levi in scharfer, dialectischer und zugleich erbaulicher, von der Liebe zu seinem Volke und zu der Religion der Väter durchdrungener Weise<sup>4)</sup>. Er bezeichnet in demselben die Religion als das allein Berechtigte, als das an sich Gewisse und über den Zweifel menschlicher Vernunft Erhabene. Nur aus ihr dürfe die Philosophie die Mittel zur Fristung ihres Daseins entnehmen. Nur so lange lehtere in lebendigem Zusammenhange mit der Offenbarung bleibe, sei auch sie lebensvoll und eine Gabe Gottes. Die Philosophie ist ihm sonst „die Weisheit, die ohne Früchte zu bringen,

1) Ursprünglich war es in arabischer Sprache geschrieben, wurde später von Judah ibn Chibbon ins Hebräische übersetzt, und ist uns nur in dieser Sprache erhalten. Vgl. Bugtorf in der Vorrede zu seiner Ausgabe des „Cosri“, Basel 1660.

2) Vgl. Zedner: „Auswahl aus histor. Stücken hebräischer Schriftsteller vom 2. Jahrhundert bis auf die Gegenwart“. Berlin 1840.

3) S. über das Chazaren-Reich Zost: „Gesch. d. Isrl.“ VI, S. 116. Geiger a. a. D. S. 72 f. Verf.: „Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theol.“ Erl. a. M. 1805. S. 158 f.

4) Vgl. Röster: „Ueber die Dogmatik des Juda ha Levi“ in den Stud. und Krit. Jahrg. 1831, S. 110 und 1837, S. 153.

nur Blüthen treibt, deren Ertrag ist, daß kein Schöpfer die Erde ausgebreitet, daß die Welt ohne Anfang, der Zeiten Lauf ohne Ende sei; von der man zurückkehre mit vollem Munde und leerem Herzen, gefüllt mit Grübeleien und leeren Phrasen“<sup>1)</sup>. Dennoch kennt und beherrscht er die Philosophie seiner Zeit, sonst könnte er sie nicht so scharf und mit entschiedener Ueberlegenheit seiner Kritik unterwerfen, noch auch ein System zu Stande bringen, das, wie sein Leben, sein Fühlen und sein Denken aus Einem Gusse ist.

In dem erwähnten Buche sucht nun der Verfasser die Grundidee seines Lebens mit Wärme und Liebe durchzuführen. Das Licht göttlicher Offenbarung, sagt er, sei der Menschheit in der Weise übergeben, daß es sich durch dieselbe auf fortlaufend traditionellem Wege hindurchziehe. Nicht aber alle, sondern nur gleichsam das innerste Herz, das Mark der Menschheit, also nur ein auserwählter Theil derselben sei der Träger dieses Lichts, das sich von Geschlecht zu Geschlecht der Menschheit mittheilen solle, sie zu ihrem Heil zu führen. Es habe sich von Adam, dem es zuerst mitgetheilt worden, fortgearbeitet durch göttliche, wunderbare Fügung und Fortzeugung. Die Erzväter und die Nachkommen Jakob's hätten diesen Geist der ewigen Wahrheit überkommen, von ihnen das ganze Volk Israel. Das göttliche Gesetz, unmittelbar von Gott geoffenbart, habe der Wahrheit eine feste, normgebende Gestalt verliehen. Es sei nicht von Menschen erdacht, noch von ihnen begreifbar. Gott habe es mitgetheilt und an bestimmte Offenbarungsstätten geknüpft. Denn wie auf gewissen Personen und Völkern, so ruhe auch auf gewissen Ländern eine höhere göttliche Begabung, ein Gnadenstrahl des Lichts und damit zusammenhängend auch eine höhere göttliche Empfänglichkeit. Ein solches Land sei Palästina, in welchem Gott sich Israel kund gegeben. Die dort gegebene Offenbarung, nebst ihrer traditionellen Fortbildung sei die einzige, sichere Bezeugung für Gottes Wahrheit und sein Walten. Alle Mittel und Wege, durch welche menschliches Denken und Grübeln zu Gott gelangen oder ihn zur Menschheit herabziehen wolle, seien nicht bloß vergeblich, sondern verderblich; denn sie führten zu wesenlosen Abstractionen und zur Selbstüberhebung. Aber in Israel lebe, selbst in der

1) S. Luzzato a. a. D. S. 56.

Zerstreuung und in der Entfernung von dem Lande des Heils, der göttliche Geist fort. Die göttliche Wahrheit sei das innere Band des Volkes und sie werde dasselbe auch einst wieder zu seiner Verherrlichung, zur klaren, deutlichen Manifestation der göttlichen Wahrheit wiederbringen ins Land der Väter, in das einst verheißene Erbe.

Das sind die besonders für unseren Zweck wichtigen Hauptzüge und der Gedankengang dieses großartigen, aus acht national-jüdischem Geiste geflossenen und deshalb auch mit allen Einseitigkeiten und Schroffheiten desselben behafteten Werkes. Aber es ist eben national, es ist tief aus dem Bewußtsein des jüdischen Volkes und aus der Liebe zu ihm geflossen, voll Abscheu gegen die Einseitigkeit spekulativer Erkenntniß.

Es geht aus dem Gesagten deutlich hervor, wie sehr Judah ha Levi ein Mann seines Volkes war, der in so hohem Grade den Druck der Verbannung, die Last der Zerstreuung in alle Welt empfand, daß die Wiederbringung ins h. Land ihm sogar in diesem seinem religiös-philosophischen System der lichte Zielpunkt seiner Hoffnung blieb. Aber noch deutlicher werden wir diese Seite an ihm erkennen, wenn wir seine Stellung zur Kunst, zur religiösen Poesie seiner Zeit näher ins Auge fassen.

Der Einfluß, den die oben geschilderte, vorwaltend rationelle, theoretisirende Richtung der Wissenschaft auf die jüdische Poesie Spaniens übte, war ein doppelter, ein negativer und ein positiver. Die Wissenschaft hat die Poesie dadurch negativ begünstigt und ins Dasein gerufen, daß sich eine Reaction bildete gegen das Vormalten fremder, philosophischer Elemente, die nicht ins Herz der Gemeinde einzudringen vermochten, und daß sich das practische Gemeindebedürfniß gegenüber der hochtrabenden, das Herz des Volks-unberührt lassenden Philosophie in der religiösen Poesie einen selbstständigen Ausdruck schaffte. So gestaltete sich die spanische synagogale Poesie als ein Zufluchtsort, in den sich das tiefere, religiöse Leben des Einzelnen hineinrettete; und ein jeder, den Begabung und nationales Interesse dazu befähigten, ward durch seine Dichtung ein Vertreter des tieferen, religiösen Gemeindebedürfnisses. Dadurch ward die Poesie in Spanien das Organ für das Seelenhafte, unmittelbar Innige, für das, was mit lebendigster Kraft das Gemüth der Gemeinde durchdrang und unverwundbar in allen Revolutionen, die der Gedanke erfuhr, sich be-

hauptete. Grade um dieses practischen Bedürfnisses willen wurde die Poesie in Spanien in besonderer Weise zum Schmucke und zur Verherrlichung des Gottesdienstes verwandt, während in Italien (wo diese reactionäre Richtung fehlte) die Poesie mehr rhapsodenartig, eine schöne Wiedererzählerin dessen, was gewesen, ein Nachhall der Vergangenheit war. Wir erkennen nun in Judah ha Levi eine Erscheinung, wie deren wohl in jedem Zeitalter auftreten, in welchem eine übermächtig gewordene, philosophische Richtung mit der eisernen Härte und Wucht ihres Systems die zarteren Regungen des Gemüths zu erdrücken droht und die Sicherheit und Kühnheit, mit der sie ihre Usurpation betreibt, die unabweislichen Bedürfnisse des Herzens einschüchtert und gleichsam niederschreit. Wir sehen in Judah ha Levi einen der Edelsten und Begabtesten auftreten, welcher, gebildet genug, um nicht als Unberufener abgewiesen zu werden, eben jener zurückgedrängten, in den Hintergrund schon zurückgewichenen Momente sich annimmt und sie in ihre Rechte wieder einzusetzen sich bemüht.

Von der andern Seite ist aber auch ein positiver Einfluß des wissenschaftlichen, besonders des grammatischen und exegetischen Fortschrittes auf die Poesie nicht zu verkennen, ein Einfluß, der allerdings mehr formellen Charakter trägt, aber darum nicht weniger wichtig ist. Die Poesie nämlich lernte von der Wissenschaftlichkeit jener Zeit den reichen Stoff, sowohl den biblischen, als den hagadischen, mehr beherrschen und ihn in leichtere, verständlichere Formen kleiden. Sie ringt nicht so mit der Sprache, wie die alt-italienische Synagogal-Poesie. Sie hat das Interesse des Laien im Auge und verbindet damit die Gewandtheit des Ausdrucks, den fließenden biblischen Musivstyl (s. u. Cap. 5), der, wie wir bei unsrer Zionide im Einzelnen nachweisen werden, doch die wesentlichen hagadischen Voraussetzungen in geschickter Weise mit hineinzweben versteht. Zwar läßt sich dies in der ersten Periode der Blüthezeit spanischer Dichtung von den Werken eines Salomo ben Gebirol, eines Josef Abitur, eines Isaak ben Judah ben Gijat nicht in dem Maaße behaupten. Auch da ist die Sprache noch theilweise schwerfällig<sup>1)</sup>, die dichterische Form steht noch

1) Besonders in dem berühmten, theosophisch-ethischen Gedicht des Gebirol,

nicht als der unmittelbare Ausdruck des Gedankens da, sondern lehnt sich mehr als äußere Hülle an ihn an; doch ist schon bei diesen Dichtern im Vergleich mit den Italienern ein viel klarerer Fluß der Sprache, mehr Reinheit des Ausdrucks und Freiheit der Bewegung zu finden. Aber in erhöhtem Grade ist dieses in der darauf folgenden Periode (im 12. Jahrhundert) der Fall. Zwar muß im Allgemeinen diese Epoche der synagogalen Poesie als eine „Zeit der Rosen unter den Dornen“ bezeichnet werden<sup>1)</sup>; aber es treten uns doch in ihr Glanzpunkte des Pijuth entgegen, die für alle späteren Zeiten synagogaler Entwicklung normgebend geworden sind. Jedenfalls ist Judah ha Levi eine solche „Rose“ unter den Dornen seiner Zeit, entsprossen auf ächt volksthümlichem Boden, allgemein anerkannt von seiner Mit- und Nachwelt. Wir führen nur einzelne Zeugnisse aus dem Munde seines eigenen Volkes an, um diesen Ausdruck zu begründen.

Der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts lebende Charisi sagt in seinem „Tachsemoni“ von Judah ha Levi<sup>2)</sup>: „Das Lied, das der Levit Judah gesungen — ist als Prachtdiadem um der Gemeinde Haupt geschlungen — als Perlenschnur hält es ihren Hals umschlungen. Er, des Sängertempels Säul' und Schaft, — weilend in der Halle der Wissenschaft, — er drang in der Dichtkunst Speicher und plünderte ihre Vorräthe, — und entführte die herrlichsten Geräthe. — Er ging hinaus und schloß das Thor, daß keiner nach ihm es beträte — . . . Alle Sänger führen im Munde sein Wort — und küssen seiner Füße Ort. Mit seinem Gebete reißt er die Herzen hin, sie überwindend, und in seinen Klagetönen — läßt er strömen die Wolke der Thränen. In den Briefen und Schriften, die er verfaßt — ist alle Poesie eingefaßt.“ — Der R. Josef ben Zaddik (um 1138 in Cordova)

betitelt. Auch auf dieses läßt sich beziehen, was Charisi in seinem „Tachsemoni“ (S. 35 nach der Amsterdamer Ausgabe) sagt, indem er Salomo ben Gebirol mit Judah ha Levi vergleicht: „die Gedichte Salomo's gefallen nur den Kennern, nicht den Ungelehrten“.

1) S. Delitzsch: „Zur Gesch. der jüd. Poesie“ S. 42.

2) S. „Tachsemoni“ in der Amsterd. Ausg., 3te Pforte Nr. 18, nach der Uebersetzung von Sachs a. a. D. S. 287 f.

nennt ihn in einem seiner Gedichte<sup>1)</sup> „den Vater des Gefanges, als hätte ihn die Prophetin Deborah (Richt. 5) und Agur, der Weise (Spruch. 30) großgezogen. Er fange die Seelen ohne Netz durch sein lieblich Wort, in ihm vereinige sich das Kräftige mit dem Sanften. Er sei ein Diadem der Anmuth, der Bruder der Weisheit, der Vater der Belehrung, das Kind der Erkenntnis und Gotteslehre“. — R. Bera- chiel<sup>2)</sup> sagt, ihn mit Maimonides und R. Gerschon vergleichend: „Die Worte des Maimonides sind der Wahrheit näher, als dem Irrthum, die des R. Levi ben Gerschon dem Irrthum näher als der Wahrheit, die des R. Judah ha Levi durchaus und überall wahr“<sup>3)</sup>. — Gedaliah in seiner Traditionskette sagt: „J. h. L. war in seinem Zeitalter groß als Philosoph, als Grammatiker, als Dichter, und in Allem“<sup>4)</sup>. — Als Pejthan wird er besonders gerühmt von Gedajah ben Abraham Badreschi<sup>5)</sup>.

Die jüdischen Geschichtschreiber seit Abraham ben David ha Levi (+ 1161)<sup>6)</sup> gedenken seiner alle Jahrhunderte hindurch. Palkera<sup>7)</sup> (um 1264) erkennt ihn als den besten Dichter seiner Zeit an. Immanuel aus Rom (der eine „Höllenfahrt“ im Geist Dante's schrieb) sieht Judah in seinem Dichterparadies. Sowohl die jüdischen Sprachforscher und Exegeten<sup>8)</sup>, als die verschiedenen Sittenlehrer<sup>9)</sup>

1) Handschriftlich von Prof. Luzzato mitgetheilt und bei Sachs a. a. D. S. 289 übersezt.

2) Bei R. Judah Muscato, Vorr. zu קיר יהודה.

3) ודברי הר' יהודה הלוי כולם אמת.

4) ר' יהודה הלוי היה בדור: ב: sol. 39, שלשלת הקבלה. ס. 6.

5) Vgl. Bugtorf, Vorrede zum „Cobri“, S. 4, wo es heißt: ר' יהודה הלוי מתפאר בענייני החכמות בתהלותיו ופיוטיו הנפלאים: dem noch Jo. Morinus: „Exercit. Bibl.“ p. 419 sqq. Wolf: „bibl. hebr.“ III, S. 323.

6) Am Ende seines: ספר הקבלה.

7) In seinem „Mebassef“ f. 28, b.

8) Vgl. Aben Ezra zu 2 Mos. 20, 2; Sal. Parchon in seinem Wörterbuch ed. Stern, f. 5, b; Tanchum Jeruschalmi im Orient 1850, 2. Bl. Nr. 41, S. 648; Nr. 39, S. 617; Joseph ha Zewani im Orient 1850, 2. Bl. Nr. 11, S. 174; f. a. Kimchi, Maimonides u. a. im Orient, 2. Bl. Nr. 39, S. 617.

9) Judah ben Elhibbon, in dem Gine Oxford S. 60; Joseph ben Judah,

und andere berühmte Männer<sup>1)</sup> sehen ihn als hohe Autorität an. Neuerdings hat ihn Heidenheim<sup>2)</sup> geradezu den ראש המשוררים genannt. In den „Ginse Oxford“<sup>3)</sup> wird von ihm gesagt: „Groß ist sein Name in Israel; er war einer der Wundermänner in der Gemeinde Jakob. Er war einer der großen Dichter Spaniens und verfaßte viel herrliche Gedichte, die auch in die verschiedensten Gottesdienstordnungen übergegangen sind“.

Seine Bijuthim haben sich in der That sehr rasch nach allen Weltgegenden hin verbreitet; seine mannigfachen Hymnen und Gebete nehmen fast in allen Ländern, wo Juden leben, bis auf unsre Zeit eine hohe Stellung ein im synagogalen Ritual. In Europa, Afrika, Asien und Amerika leben sie, aus national-religiösem Gefühl entsprungen, noch heute als Ausdruck des national-religiösen Lebens fort.

Während sonst die Gesänge spanischer Dichter mehr auf ihren Kreis beschränkt blieben und nur in spanische, portugiesische und nordafrikanische Nachsorim aufgenommen, in Italien, Frankreich, Deutschland aber fast gar nicht gebraucht wurden, so blieben seine Dichtungen auch den auswärtigen Gemeinden nicht fremd. Er hat fast alle Gebiete der religiösen Lyrik bedacht, ohne grade einen geschlossenen Fest-cyclus (סדר oder מעדר) für gottesdienstlichen Gebrauch verfaßt zu haben. Von ihm stammen viele Hymnen, besonders zur Einleitung in die

Schüler des Maimonides, vgl. ebenf.: Wallera im „Meassef“ f. 6. a. Vgl. Carmoly im Orient Nr. 30, S. 475. Serachjah ha Zewani im „Esef ha Jaschar“ ed. Krakau 13 f. 158, b; f. 25, a; f. 24, b.

1) So Maimonides, vgl. Orient 1843, Nr. 9, S. 139. Ginse Oxford S. XVIII; Luzzato, Beth. B. J. S. 104 f.

2) In f. הפיוט והפיוטנים, im 6. Bd. seines „Nachsor“, Rödelheim 1803, f. 4, a.

3) S. גבני אקספרד von Edelmann und Dufes herausgegeben. London 1850. Im Literaturbl. des Orients 1850, Nr. 16, S. 255 wird von Carmoly ein von Nischad ben Achadab verfaßtes Lobgedicht auf Judah ha Levi mitgetheilt; es heißt dort:

שיר הלוי כלי חמדה  
חלב ודבש ומן אתו  
מתוק נעים למאד ערב  
כל דבר נמצא עם עמו:

Reduschah's für den Versöhnungstag<sup>1)</sup>, mahnende Bußgebete<sup>2)</sup>, selbst Ascharoth, welche Vorschriften aus der Mischnah in geschickter Weise versificiren; viele seiner schönsten Klagelieder sind von Luzzato (a. a. D.) mitgetheilt<sup>3)</sup>. Wir kommen später auf sie zurück.

Als Grundcharakter seiner religiösen Poesie wird mit Recht die Wahrheit und Innigkeit der religiösen Empfindung gerühmt. Was er darstellt, giebt sich stets als ein Selbsterlebtes und Selbstempfunden-nes zu erkennen, überall verschmelzen Inhalt und Form zu Einem untrennbaren Ganzen. Die Zartheit des Gefühls ist nie ohne die Kraft der Glaubenszuversicht; der orientalische Blüthenduft fast immer ohne Sentimentalität. Die Glätte der Form artet nie in Oberflächlichkeit aus. Er lebt und erglüht in seinem Herzen für sein Volk. Er ist daher unter allen spanischen Synagogaldichtern der patriotischste. Es ist nicht bloß die wahrste Theilnahme an der Vergangenheit und Geschichte seines Volkes, die durchgängig in seinen Liedern hervortritt, sondern auch der schwärmerisch-glühende Nationalstolz, die volle Hingebung für die Lehre des Judenthums und die Schicksale seiner Befenner. Tief in seinem Innern wirft die Trauer über die elende Gegenwart und die Sehnsucht nach einer endlichen Erlösung düstre Schatten in seine Brust, die auf allen Bildern seiner Dichtung ruhen.

Das führt uns auf den letzten, für's Verständniß der Zionide wichtigsten Punkt der Persönlichkeit Judah ha Levi's und seiner Zeit.

Die Sehnsucht nach der Befreiung des Volks und Wiederherstellung seiner Gemeinschaft, eng verbunden mit der Sehnsucht nach dem heiligen Lande, nach seinem heiligen Boden und dessen Heilighümern war damals der belebende Pulschlag im Herzen der verbannten

1) Vgl. die schöne Uebersetzung einer solchen Reduschah bei Sachs a. a. D. S. 83; f. auch im Nachsor von Algier, die Einleitung zum נשמת, dem Gebet für den Versöhnungstag, handschriftlich von Luzzato dem Dr. Sachs mitgetheilt, f. a. a. D. S. 99 ff.

2) Vgl. die von Dufes „Mosé ben Esra“ S. 93 mitgetheilten.

3) Vgl. noch sein Gedicht: ילד יעקב יצחק, im Nachsor Tripoli f. 25, a, ebenfalls von Sachs mitgetheilt a. a. D. S. 301. Auch aramäisch hat er eine Elegie verfaßt, wo statt der Bibelstellen Talmud und Targum an die Stelle treten und zu einem schönen Gesamtbilde zusammengefügt werden. Sie findet sich im Nachsor Reggio's und beginnt: ירושלם כרמא די אלה ערמא

und zerstreuten Israeliten. Seitdem mit der Zerstörung Jerusalems das Bestehen eines Gottesreiches und eines selbstständigen Gottesvolkes in der Gestalt des alttestamentlichen Israel aufgehört hatte, war es der stete Seufzer der in der Gefangenschaft Hoffenden (סִדְרֵי הַתְּקוּוּהָ Sach. 9, 12), daß sie das Land der Verheißung erreichen möchten, um dadurch ihren Glauben zu stärken. Daß diese Sehnsucht vielfach in äußerlichen Fanatismus ausartete, daß die tiefere Hoffnung auf eine Wiederbringung des Reiches Gottes verdrängt und äußerlich befriedigt wurde durch die bloße Vollziehung der Wallfahrt ins h. Land, daß — wie ja die damalige Zeit der Kreuzzüge auch auf christlichem Gebiet ein lebendiges Beispiel davon ist — mit der äußerlichen Befriedigung dieses frommen Wunsches eine selbstgefällige Wertheiligkeit sich verbinden konnte und verband, darüber ein Wort der Kritik auszusprechen, ist hier nicht unsre Aufgabe. Wir wollen nur objectiv darstellen, um aus der ganzen damaligen Zeit die Zionide als eine ächt nationale Elegie hervorgehen zu lassen.

Schon in der ältesten jüdischen Tradition, in den Talmuden und Midraschim, wird das h. Land in idealisirender Weise dargestellt. Man schildert nicht bloß seine Heilsbeziehungen, sondern auch seine natürliche Beschaffenheit als einen Vorzug desselben vor allen Ländern der Welt. Ja es wird schon in Talmud <sup>1)</sup> und Midrasch <sup>2)</sup> von einzelnen Wallfahrten der Vertriebenen erzählt, die nach Jerusalem wandelnd, klagten und trauerten über die öde Stätte des Heils und ihre Verwüstung <sup>3)</sup>. Das Verweilen außerhalb des h. Landes ward als ein Fluch angesehen, welcher in Anknüpfung an Ez. 13, 9 von der jüdischen Tradition <sup>4)</sup> häufig hervorgehoben wird; und wenn es heimzukehren gelang, der freute sich des Fluches los geworden zu sein <sup>5)</sup>.

1) Vgl. Tr. Kethuboth f. 112, a. Baba batra f. 60, b.

2) Vgl. Midrasch Rabba zu נִזְכָּר f. 67, a; Midr. Koheleth f. 11, b. S. auch „Geschichte der christlichen Kirche, nach talmudischen Quellen bearbeitet“, Berlin 1850, S. 130 f.

3) Vgl. Tlm.Tr. Moed Katon f. 8, a; 26, a. Taanith f. 30, b.

4) Vgl. Jalkut zu Ez. § 352. Tr. Kethuboth f. 112, a.

5) Im Tr. Kethuboth f. 112, a wird erzählt, daß R. Abba das Felsenufer von Akko küßte, als er den ersten Schritt auf den Boden des Vaterlandes schloß; R. Chaninah wog und prüfte vor Ungebuld die Steine, um zu wissen, ob er schon in

Daß in der Zeit der vielfachen Leiden und Verfolgungen, denen die Juden von Seiten der Christen und Muhammedaner in Spanien unterworfen waren <sup>1)</sup>, diese Sehnsucht nach dem h. Lande allgemein war, können wir schon aus den Dichtungen eines Salomo ben Gebirol <sup>2)</sup>, aus den schönen Bußliedern eines Jizchak ben Jehudah ben Gijath <sup>3)</sup>, aus den besonders für die Reduschah des Versöhnungstages bestimmten Pijuthim eines Josef ben Abitur und vieler anderer erkennen. Die Sehnsucht, das h. Land zu sehen, drängte diejenigen, welche den traditionellen Glauben an die Wunderbarkeit desselben festhielten, ernstlich zur That. Sie befriedigten dieselbe in Wallfahrten nach Jerusalem, welches damals in der Macht der Sarazenen stand, und als ein Ziel der gläubigen Pietät gesucht ward, um dort auf den Gräbern der Väter zu weinen über das verlorne Gut der Heilsgemeinschaft. — Dieser, in jener Zeit so mächtige Zug der Juden nach dem h. Lande ist gewiß mit angeregt worden durch die damals in der christlichen Welt herrschenden, vielfach in Fanatismus ausartenden Pilgerfahrten der Gläubigen, die in den Kreuzzügen einen politischen und volksbewegenden Charakter gewannen. Nur daß sie unter den Juden mehr einen specifisch nationalen Charakter trugen. Es war ihr Erb- und eigenthümliches Land, aus dem sie vertrieben waren; und die heiligen Orte selbst, sammt ihrer ganzen geschichtlichen Vergangenheit, hatten für das Volk Israel eine auf Grund A.T.licher Verheißung ruhende Bedeutung.

Judah ha Levi ist nun nicht bloß in seiner Dichtung, sondern in seinem ganzen Leben ein Repräsentant auch dieser Richtung der nationalen Hoffnung. Bei ihm, können wir sagen, gestaltet sie sich in relativ reiner und besonders kräftiger Weise. Er gründet sie auf die A.T.liche Verheißung, die ja stets an den heiligen Boden geknüpft

der Heimath sei; R. Chijah ben Gamba warf sich, um die Heimath zu begrüßen, in den Staub und küßte ihn; R. Sera eilte ungeduldig über eine Fähr, um schnell ins Land Israel zu kommen.

1) Vgl. Jost a. a. D. Bd. VI, S. 113 ff.

2) Vgl. besonders das Ende seines „Kether Malkuth“ v. 791—796; Dukes: „Ehrensäulen“ S. 14.

3) Vgl. Sachs a. a. D. S. 52.



werde; sie erwächst bei ihm aus dem Bewußtsein, daß die Sünde und Trennlosigkeit des Volkes der Grund seiner Zerstreuung und Verbannung sei <sup>1)</sup>, und aus dem Bedürfnis, in der Wallfahrt eine Sühne für die Sünde zu finden. Daß dieses Sündenbewußtsein kein reines, kein wahres nach christlichem Begriffe ist, daß Elemente der schlimmsten Selbstgerechtigkeit damit verbunden sind und daß selbst die Bußübung als wertheiliges Mittel für die Erwerbung der Gnade angesehen wird, ist gewiß und wird auch aus dem Folgenden hervorgehen. Wir behalten uns aber, wie gesagt, die Kritik bis aufs Ende vor.

Judah ha Levi überwand, wie wir sahen, alle Schwierigkeiten, um seine Wallfahrt zu vollziehen, er verließ seine Häuslichkeit, Frau und Kind <sup>2)</sup>, er litt den Spott vieler seiner „aufgeklärten“ Freunde und Feinde <sup>3)</sup>, und erwiderte ihnen: „ob denn die Vorfahren mit ihrer besonderen Anhänglichkeit und begeisterten Liebe für den Boden so unvergesslicher, geschichtlicher Offenbarungen bloße Thorheit geübt? Wo denn in Ost und West es eine so hoffnungsreiche Stätte gäbe, wie jenes Land, das voller Pforten, die zum Himmel führten, wie all' jene Orte, wo die Herrlichkeit Gottes, wo die Propheten gewelkt? — Es hätten die Urväter, obwohl nur Fremdlinge und unstäte Pilger darin, es durchzogen nach allen Seiten. Dort wandelten sie in der Nähe Gottes und lernten die Pfade des Rechts und der Wahrheit“ <sup>4)</sup>.

1) Vgl. das oben erwähnte יצחק יעקב, im Tripoli-Nachschor f. 25, a, wo es an einer Stelle heißt: „Du hast uns zerschlagen in unserm Exil! Wir haben keinen Tröster und die Nachkommen Jakob's sind den Dornen des Weges gleich gemacht. Von allen Seiten werden wir verfolgt, und das Alles wegen unsrer Treulosigkeit. So wir nicht zur Buße uns kehren, — wer rettet uns vor dem Gerichte Gottes?“

2) Vgl. Bethulath B. J. S. 62, besonders S. 73, ergänzt von Carmoly im Orient 1850, Nr. 30, S. 474.

3) Vgl. Bethul. B. J. S. 67, Nr. 14; f. auch S. 106 und „Rufari“ Abschnitt 2.

4) Wir theilen diese charakteristische Stelle aus dem in Luzzato's „Bethul.“ S. 54 enthaltenen Liede mit, das Judah ha Levi kurz vor seiner Abreise aus Spanien verfaßt hat:

היש לנו במורח או במערב  
מקום תקוה נהי עליו במוחים:  
אבל ארץ אשר מלאה שערים  
לנגדם שערי שחק פתוחים:

So ist ihm also das Land Canaan und das jetzt in Trümmern liegende Jerusalem ein Ziel seiner Sehnsucht <sup>1)</sup>, die einstige Wiederverherrlichung

כהר סיני והכרמל ובית אל  
ובתי הנביאים השלוחים:  
הלא כן נתנה קדם לאבות  
וכלה נחלת קוצים ודוחים:  
והם מתהלכים ארכה ורחבה  
כמתהלך בפורם בין צמחים:  
והם גרים ותושבים ודרשים  
מקום קבר ומלון שם לארחים:  
ושם התהלכו לפני יי'  
ולמדו השבילים הנכחים:

1) Wir führen einige Stellen aus seinen religiösen Dichtungen an, welche ein klarer Beweis dieser seiner inneren Stimmung sind. So heißt es in einem Liede, welches in den kalderesschen Ritus für den Sabbath Schimeu (dem vorlehten vor dem 9ten Ab) aufgenommen ist (vgl. Luzz. „Beth.“ S. 53; Giese Dg. S. IX, Ann. 1), folgendermaßen (nach der Uebersetzung von Sachs a. a. D. S. 292):

O Stadt der Welt, du, schön in holdem Brangen!  
Aus fernem Westen sieh nach dir mich bangen  
Es wogt der Liebe Meer, den' ich der Vorzeit,  
Des Tempels und der Pracht, die nun vergangen.  
O hätt' ich Adlerflug, zu dir entflög' ich,  
Bis deinen Staub ich neht' mit feuchten Wangen.  
Mich zieh' zu dir, ob auch dein König fort;  
Ob auch, wo Balsam troff, jetzt nistten Schlangen.  
O könnt' ich küssen deinen Staub, die Scholle,  
Wie Honig süß dem liebenden Verlangen.

Ähnlich heißt es Bethul. S. 53:

לבי במורח ואנכי בסוק מערב  
איך אטעמה את אשר אכל ואיך יערב:  
איכה אשלים נדרי ואסרי בעוד  
ציון בחבל אדום ואני בכבל ערב:  
יקל בעיני כל טוב ארץ ספרד כמו  
יקר בעיני ראות עפרות דביר נחרב:

Im Osten weilt mein Herz, ich selbst an Westens Strand,  
Wie soll mich freu'n, woran ich sonst wohl Lust empfand?  
Wie mein Gelübde lösen, wenn in Edom's Haft  
Zion — ich selbst in des Arabers Joch gebannt?  
Wie gilt Hispaniens Gut mir nichts, und wie so hoch,  
Den Staub zu schau'n, die Stätte, wo der Tempel stand!

Kurz vor seinem Eintritt in's heilige Land hat er ein schönes, inniges Gedicht verfaßt, welches Bethul. S. 67 (Nr. 14) mitgetheilt ist, und so beginnt:

Palästina's und Wiederbringung des Volkes seine zu verächtliche Hoff-  
nung, sein heißes Gebet<sup>1)</sup>. — In dem Schluß seines Kusari spricht

היותם חדרים	היוכלו פגרים
בכנפי נשרים:	ללבות קשורים
וכל מאוייו	לאיש קץ בחייו
במבחר עפרים:	לגורל לחייו
ודמעו במורד	ופחד וחרד
ולתור עברים:	להשליך ספרד
ויעבר בצוען	ויסע ויצען
למבחר קברים:	לארץ כנען

Geiger a. a. D. S. 101 giebt eine freie Uebersetzung dieses Liedes:

Wie kann der ird'sche Leib denn bannen  
Das Herz, das eilends zieht von bannen?  
Was ist mir anders noch das Leben,  
Was ist es sonst, mein Sinnen, Streben,  
Als daß noch meine glüh'nde Wange  
An dir, o heil'ger Boden hange?  
Ich hab' mit Schmerz mich losgerissen,  
Will Spaniens blüh'nde Fluren missen...  
Mich fesselt nicht Aegyptens Pracht —  
Nach Canaan zieht's mich mit Macht;  
Es ist mein Herz mir heiß entbrannt,  
Ich ziehe hin nach heil'gem Land u. s. w.

1) Wir führen als Beispiel ein von Luzz. aus dem Nachsor von Algier (f. bei Sachs a. a. D. S. 99 f.) mitgetheiltes Lied an, in welchem es heißt:

היכל ובית מקדש תכונן	אבי ותמנה עורך:
וליעלה קולה תחנן	תקשיב ותקים גורך:
חדש כיום מועד ששוני	וחדרך דודי צלח:
תשוב כאז אל בית מלוני	בכבודך עלי זרח:

O gründe wieder deinen heil'gen Bau!  
Nach deiner Herd', o Vater, wieder schau!  
Sß das Gelübde, das du einst gethan,  
Nimm Flehensruf mit offenem Ohre an.  
Erneu're du, wie einst, der Freude Zeit!  
Erschein', o Herr, in deiner Herrlichkeit.  
In deine Stätte ziehe wieder ein:  
O, laß mir Leuchten deines Glanzes Schein!

Vgl. auch bei Sachs a. a. D. S. 105, XI, wo es auf die Frage:

„Wann wird des Heiles Stunde kommen“

heißt:  
„O deine Hoffnung hat dich nicht betrogen,  
„O harre nur, sie kommt herangezogen“.

sich die Sehnsucht, nach dem heiligen Lande zu eilen, am deutlichsten aus. Obgleich der Kusari ein religions-philosophisches Werk ist, so gehört doch dieser durchs ganze Leben des Judah ha Levi sich hindurchziehende Refrain auch hier hinein, ja scheint mit innerer Nothwendigkeit seine wissenschaftliche Entwicklung des jüdischen Glaubens abzuschließen, ist der Schlußstein seines Systems, wie der Schlußseufzer seines Lebens.

Nachdem im Kusari der „jüdische Meister“, der mit dem Chazaren-Könige unterhaltend eingeführt wird, diesem die Bedeutung des Volkes Israel und des geheiligten Landes, als der Träger der göttlichen Offenbarung, erwiesen, theilt er ihm, nach Beendigung des Gespräches, seine Absicht mit, nach Jerusalem zu wallfahrten. Darauf erklärt der König seine Verwunderung und sein Bedauern darüber und fragt ihn: „Was suchst du heute in Jerusalem, im Lande Canaan? Die Schechinah, die Gnadengegenwart Gottes, ist jetzt von demselben gewichen (השכינה נעדרת מהם), und überall können wir mit wahrhafter Sehnsucht und liebendem Herzen Gott uns nahen. Wozu willst du dich also in Gefahr begeben, durch Meere und fremde Länder ziehen?“ Der Jude antwortet: „Die sichtbare Gottesgegenwart (שכינה הנראית) ist allerdings von dort gewichen; denn also wurde sie nur von den Propheten geschaut und wird einst von der gottgefälligen Gesamtheit geschaut werden. Und dieser harren wir sehnüchtig entgegen. Denn es heißt (Jes. 52, 9): „Wir werden es mit Augen sehen, wenn der Herr Zion befehret“. Aber die herrliche Gnadengegenwart Gottes ist als eine verhüllte und geistige doch bei jedem Israeliten aus altem Stamme, bei jedem, der den wahrhaften Gottesgesetzen anhängt und reines Herzens (sic!) sich dem Gotte Israels hingiebt. Das Land Canaan ist aber dem Gotte Israels besonders geweiht, und nur dort kann das Gesetz wahrhaft erfüllt werden<sup>1)</sup>. Denn viele Gebote werden vergeblich beobachtet von dem, der nicht im h. Lande lebt. Herz und Seele können nur am gottgeweihten Orte heilig und rein sein<sup>2)</sup>. Wenn schon

1) Vgl. Tlmd. Tr. Kethuboth f. 111, a.

2) והלב והנפש אינם טהורים וזכים כי אם במקום שיודעים בו שהוא מיוחד לאלקים:

in der Aehnlichkeit und dem Abbilde (בדמיון ובמשל d. h. in der Synagoge und in ihrem, dem Tempel kümmerlich nachgebildeten Ritus) Frömmigkeit erstrebt werden kann, wie viel mehr wird dort, an der Stätte der wahrhaften Gegenwart Gottes die Sehnsucht gestillt und die Seele geheiligt und gereinigt. Besonders wenn Jemand aus der Ferne hinzieht, um dort für seine Sünden Vergebung zu finden, der wird, weils doch unmöglich ist, für alle Gesetzesübertretungen das nothwendige Opfer zu bringen, auf diese Weise durch die Wanderung und ihre Beschwerden Entschuldigung erlangen. Denn, wie unsre Rabbinen sagen, „das Exil sühnt die Sünde“ (גלות מכפרת עון). Gelangt nun der Pilger glücklich zu seinem Ziel, so mag er Gott loben und preisen für seine gnädige Hilfe; stirbt er unterwegs, so mag er den Tod mit Freude annehmen, denn er hat Versöhnung gefunden für die Menge seiner Sünden (כי התכפר לו רב עונותיו). Der König erwidert ihm darauf: „Du hast vorher (s. Kusari, Abschn. I, § 115; IV, § 23) die Freiheit (החירות) gerühmt; nun sehe ich, daß du die Knechtschaft vorziehst und die Lasten und Pflichten, denen du dich unterziehen mußt, wenn du im Lande Israel wohnest“. Der Lehrer antwortet: „Wohl suche ich frei zu sein von der Abhängigkeit von der Menge, um deren Gunst ich huplen müßte, ohne sie doch je erlangen zu können<sup>1)</sup>; oder wenn ja, so würde sie mir nichts nützen. Ich suche aber den Dienst dessen, dessen Gnade mit geringer Mühe (בסורר מעט) erlangt werden kann, und in diesem und jenem Leben nützt, nämlich Gottes Gnade und Schuld. Solcher, sein Dienst, ist wahre Freiheit und die Demüthigung vor ihm der wahre Ruhm“<sup>2)</sup>. Der König fragt weiter: „Aber Gott siehet doch nur das Herz an und kennt ja dein Inwendiges und deine Sehnsucht?“ (d. h. die äußerliche That ist vor Gott nicht nothwendig, um die Gesinnung des Herzens kund zu geben). „Allerdings“, antwortete der Jude, „wenn die Ausführung derselben unmöglich wäre, so würde sie (die Sehnsucht) genü-

1) אני מבקש החירות מעבודת הרבים אשר אני מבקש רצונם ואינני משיגו וגו':  
 2) ועבודתו הוא החירות האמתית וההשפלה לו הוא הכבוד על אמת:

gen; aber nicht, wenn nur der ernste Wille des Menschen und seine Freiheit zwischen ihm und der That liegen... Erst in der That schafft sich die Gesinnung den vollen Ausdruck, wie das Gebet im Wort. Nur die Einheit von That und Gesinnung (כונה) hat einen Werth und erlangt den Lohn. Wo die Gesinnung ohne That, oder wo die That ohne Gesinnung ist, da geht alle Hoffnung auf einstige Vergeltung unter<sup>1)</sup>. Aber diejenigen, die von heißer Sehnsucht und von wahrer Liebe zum h. Lande getrieben, daselbe auch mit allem Eifer zu erreichen streben, die erwartet ein großer Lohn. Denn es heißt (Ps. 102, 14): „Du, Herr, wirst Zion's dich erbarmen; es wird die Zeit der Gnade kommen, wenn deine Diener die Trümmer Zion's lieben und seinen Staub mit Innigkeit umfassen werden“, — d. h. Jerusalem wird wahrhaftig wieder gebauet werden (ירושלם), wenn die Kinder Israel in wahrhafter Sehnsucht nach demselben erglügen.“

Diese „glühende Sehnsucht“ wird von Judah ha Levi in der Zionelegie dichterisch verherrlicht; und verschmilzt — mitten in der Trauer über die verlornen Stätte des Heils, — mit der zuversichtlichen Hoffnung einer einstigen Verjüngung Zions.

Bevor wir nun an die ausführliche Erklärung der Zionide selbst gehen, müssen wir noch einen Blick auf die Form der synagogalen elegischen Poesie werfen.

### Cap. 5. Die Form der synagogalen Elegie, insbesondere der Zionide.

Es ist für die Beurtheilung des israelitischen Volksgeistes und seiner Entwicklung in der Zeit der Diaspora seine Sprache, als Form und lebensvoller Ausdruck des Gedankens, von größter Wichtigkeit. Wo geistiges Leben ist, bewegt es sich nie in abstracten, unerkennbaren Sphären; es schafft sich seinen Ausdruck im Wort, welches der lebendige Dolmetsch der Geschichte, der Fortbildung auf allen Gebieten des

אם היה המעשה בלעדיו כונה או כונה בלתי מעשה תאבד התוחלת:

Lebens ist. Daß dieses beim Volke Israel in besonderer Weise der Fall ist, beweist nicht bloß die tiefe, mystische, selbst in einzelnen Worten den göttlichen Inhalt abspiegelnde h. Sprache des A. T. S., es läßt sich auch in der Zeit der Diaspora an der innern Uebereinstimmung der fortgebildeten Nationalität mit der fortgebildeten Sprache in klarster Weise erkennen.

Wie das Judenthum nicht mehr der alte Mosaismus, so war auch seine Sprache nicht mehr die reine, heilige Schriftsprache. Wie aber dennoch das religiöse Bewußtsein sich krampfhaft an den Schriften des A. T. S. hielt, in ihnen und ihrer traditionellen Auslegung seinen wesentlichen und einzigen Halt- und Mittelpunkt sah, so finden wir auch in der Form des synagogalen Gebets und der synagogalen Poesie ein sich Klammern an die Sprache der Schrift, ein stetes Zurückgehen auf ihren reichen Sprachschatz und ein Verwenden desselben für die religiösen Bedürfnisse der Gegenwart. Daher spiegelt sich auch die Zähigkeit und Unvergänglichkeit der jüdischen Nation und ihres religiösen Lebens in räthselhafter und interessanter Weise ab in dem steten Wiederaufleben der hebräischen Sprache, in dem mehr als dreitausendjährigen, bis auf unsere Zeit erhaltenen Gebrauch derselben. Die Schrift muß nach Inhalt und Form sich hineinziehen und hineinzwängen lassen in die Schranken der spezifisch-jüdischen, nationalen und religiösen Interessen. Einerseits kann unser christliches Bewußtsein dadurch nur verletzt werden; der stete Widerspruch der Form mit dem Inhalt muß uns wie eine große, sich durch die Worte der h. Schrift den Schein innerer Berechtigung usurpatorisch aneignende Lüge erscheinen, die, wie der ganze nachmosaische Judaismus (nicht das Volk als solches), dem Gericht und der allendlichen Vernichtung entgegengeht. Andererseits sehen wir aber auch hier, insoweit die Form wirklich nicht erlogen und gemacht ist, sondern die Pietät vor dem Althergebrachten, vor der die religiöse Basis der Gemeinschaft bildenden Tradition an den Tag legt, — den Rest eines göttlichen Lebens, das einst wieder erwachen und der Anknüpfungspunkt für die Predigt des h. Geistes auch unter dem Volke Israel werden kann.

Obgleich mit der Fortbildung des national-religiösen Lebens die alt-hebräische Sprache die mannigfaltigsten Veränderungen hatte erfahren müssen, obgleich schon in der nachexilischen Zeit das rein aramäische

Sprachidiom in den Targumim gebraucht wurde, in der talmudischen Zeit die hebräisch-aramäische Mischgestalt der Mishnah- und Gemarah-Sprache aufkam, und in der geonäischen Zeit die drei Elemente des Neu-hebräischen, des Talmudischen und Aramäischen je nach den verschiedenen Zwecken für Wissenschaft und Kunst, für Gesetzesauslegung und Hagadah, für kabbalistische Schriften der jüdischen Gnosis verwandt wurden: — so kehrte doch das liturgische Gebet und daran anknüpfend das synagogale Pijuth immer wieder zum biblischen Idiom zurück<sup>1)</sup>, nur hie und da, in Rücksicht auf das Bedürfnis der Gegenwart, einzelne Veränderungen gestattend. Wenn wir nun die sprachliche Form des Pijuth, und zwar insbesondere der synagogalen Elegie und der Zioniden näher ins Auge fassen wollen, so haben wir auf zweierlei unsere Aufmerksamkeit zu richten, auf Sprache und Styl einerseits, auf Metrum und Reim andererseits<sup>2)</sup>. Styl und Sprache sind mehr die innerliche, tiefere Seite der Darstellungsform, Metrum und Reim mehr die technische und äußerliche. Der Styl wird sich uns als ein sogenanntes Bibelmusiv, das Sprachidiom als ein Neuhebräisch erweisen. Beide sind durchaus national<sup>3)</sup>, geben uns ein treues Charakterbild des in der Zerstreuung lebenden Israel. Metrum und Styl dagegen sind mehr durch äußere, besonders arabische<sup>4)</sup> Einflüsse entstanden; knüpfen zwar an biblische und traditionelle Voraussetzungen an, sind aber doch wesentlich neu und haben sich erst allmählig ins nationale Bewußtsein hineingebildet.

Die Sprache der synagogalen Festdichtungen läßt sich im Allgemeinen als ein Neuhebräisch bezeichnen, welches in dem steten Bedürf-

1) Vgl. Aben Esra zu „Kohel.“ 5, 1, der es als einen Mißbrauch bezeichnet, in der Prosa-Sprache zu beten.

2) Auf die Melodien, nach welchen viele der synagogalen Elegien cantillirt werden, näher einzugehen, haben wir nicht für nöthig erachtet, da sie besonders bei den Zioniden durchaus nicht im allgemeinen Gebrauch sind, wie etwa bei der Recitation des אִיכָה, של נדרים u. a. m. Die Zioniden werden überhaupt nur bei den spanischen und portugiesischen Juden cantillirt, in Deutschland und sonst, nur einfach recitirt. Vgl. Orient 2. Bl. 1843, Nr. 23. Dukes: „Zur Kenntn.“ S. 114.

3) Vgl. Tlm. Tr. Pesachim f. 52 u. 53; Succah f. 26, b; Sebachim fol. 61, a.

4) Nach Luzzato a. a. O. S. 11 und Delitzsch „G. d. j. B.“ S. 139 soll auch syrischer Einfluß mitgewirkt haben.

nig des Anschlusses an die biblische Sprache, doch durch die Verschmelzung hagadischer Elemente mit den biblischen Voraussetzungen zu einem Mischidiom sich gestaltet. Dieses artet jedoch nie in die bunte Charakterlosigkeit oder in das nachlässige Allerlei der Talmudsprache aus. Denn die Poesie, insofern sie national und religiös sein will, stellt etwas Altes und Unwandelbares dar; und daher gestaltet sich auch ihre Sprachform vorzugsweise biblisch. Selbst in grammatischer Beziehung sucht sie sich auf dem Niveau wenigstens der späteren Bibelsprache zu erhalten, und wir werden bei der Zionide des J. h. L. Gelegenheit haben, nachzuweisen, daß im Ganzen der grammatische Charakter der Bibelsprache in derselben festgehalten ist. Zudem die Sprache des Pijuth sich je nach dem größeren oder geringeren Hervortreten der hagadischen Elemente vor den biblischen auch mehr oder weniger originell und neu gestaltet, ist es natürlich, daß die italienische synagogale Poesie weniger ans biblische Idiom sich hält, sondern mehr originell-beweglich, entwicklungs- und bildungsreich erscheint, während in Spanien die Schriftsprache mehr als etwas Stabiles angesehen wurde<sup>1)</sup>. Daher denn in Spanien der Musivstyl mehr in den Vordergrund trat, und der Sprache einen reinen, fließenden und populären Charakter verlieh.

Der Musivstyl, d. h. die Schreibweise, welche Gedanken und Worte einer vorhandenen, national gewordenen Literatur zu Einem Gesamtbilde zusammensetzt, — gestaltet sich in der jüdischen Poesie als nationale Besonderheit, als ein Beweis der dunklen Sehnsucht nach stetem Zusammenhange mit dem einstmaligen Heile, welches im Worte der Schrift M. B.'s selbst den gottgeheiligten Ausdruck gefunden hatte. Der Musivstyl ist also an sich kein willkürliches Spiel mit hergebrachten Worten und Gedanken, sondern wenigstens seiner Bestimmung nach und wo er sich in ernsterer und tieferer Weise gestaltet, eine nebelhafte Erinnerung an einstige Größe, ein treues Abbild der zerstreuten, aus einzelnen Stücken bestehenden und doch unzerstörbaren und innerlich zusammenhängenden Nation. Daß aber mit dieser Weise, die Schriftgedanken und Worte zu verwenden, unendlicher Mißbrauch getrieben werden kann, und z. B. von einem Charisi (in seinem Tachemoni),

1) Vgl. Maimonides: Vorrede zu „Iad ha Chajata“.

von einem Kalonymos Meiri (aus der Provence), einem Immanuel (aus Rom) in schmächtigster Weise getrieben worden ist<sup>1)</sup>, das geben die Vertreter der Nation selbst zu und geißeln die Spielerei mit Bibelworten in ernster Kritik<sup>2)</sup>. Dieser Mißbrauch ist aber mehr ein Charakteristicum der neueren, als der älteren jüdischen Poesie. Während es der mittelalterlichen, synagogalen Poesie eigenthümlich ist, ihr Bibelmusiv nur als den Ausdruck des in ihrem Innern lebenden nationalen Glaubens zu brauchen, liegt der späteren, bis auf unsere Zeit sich erstreckenden außersynagogalen, jüdischen Poesie der Musivstyl nahe, bloß wegen der ästhetischen Bewunderung des A. T. lichen Sprachschönes und seiner idealen Vollendung. Dort decken sich noch einigermaßen Form und Inhalt, hier widersprechen sie sich.

Gerade in der Zionide des Judah ha Levi ist das Bibelmusiv innig und unbefangen, und daher seiner Tendenz nach reiner als sonst, so daß es selbst im christlichen Leser nicht bloß Bewunderung in ästhetischer und sprachlicher Beziehung weckt, sondern auch die Wehmuth und das Mitleid anregt gegenüber dem Volke, welches in schrecklicher Blindheit und unfählichem Elend sich nach dem im Worte der h. Schrift ihm verkündeten Heile sehnt. Diese Sehnsucht spiegelt sich in dem Reichthum und der Fülle biblischer Reminiscenzen und Bilder ab. Wir werden deshalb bei der Erklärung der Zionide auch darauf unsere besondere Aufmerksamkeit richten, die biblischen Voraussetzungen, die dem Dichter in Gedanken, Worten und Bildern vorgeschwebt haben, hervorzuheben und zu würdigen, weil sie, wie gesagt, durchaus national sind.

Nun noch einige Worte über Metrum (משקל) und Reim (קרינה) der synagogalen Poesie im Allgemeinen und der Zioniden

1) Wir können nicht behaupten (wie Delitzsch „Bibl., Kunst u. Judenth.“ S. 207 zu thun scheint), daß deshalb jede Benutzung von Schriftstellen zum Zweck der synagogalen Poesie ein Mißbrauch, eine nothwendige Verdrehung des Sinnes der h. Schrift sei; sonst müßten wir uns des jüdischen, modernen Unglaubens, der die Schrift desabouirt und in moderne Freigeisterei sich auflöst, mehr freuen und ihn höher schätzen, als den relativ doch immer anzuerkennenden gläubigen Sinn des alten Judenthums, welches auch in der Sprache sich den adäquaten Ausdruck seines inneren Lebens zu schaffen sucht.

2) Vgl. Arlevolti: „Arugath ha bosem“, ed. Venet. 1504. c. 20, p. 96. Judah ha Levi: „Rufari“, Abschn. 2 am Ende, u. a. m.

insbesondere. Die h. Schrift kennt beides nicht. Mögen die neueren Forscher noch so feine Distinctionen erfinden und Scharfsinn anwenden, es läßt sich weder ein wirklich geregeltes Metrum, noch der im Reim sich kundgebende Gleichklang in der h. Schrift nachweisen. Statt des Metrums finden wir den Rhythmus der höheren dichterischen Sprache in allen poetischen Stücken des A. T.'s, statt des Reimes den Parallelismus der Glieder oder die im Gleichklang der Wort- und Satzstellung (nicht des Schlusswortes) sich kundgebende Gleichartigkeit der Begriffe und Gedanken. Versmaaß und Reim sind also nicht ursprünglich nationale Elemente in der Entwicklung hebräischer Literatur<sup>1)</sup>, sondern vorzugsweise durch den Einfluß arabischer Cultur allmählig in die synagogale Poesie übergegangen. Zwar finden wir schon in den Psalmen, sodann in den ältesten synagogalen Gebeten und in den ersten Anfängen der religiösen Poesie im geonäischen Zeitalter künstliche Formen der Rede, besonders die alphabetische Folge der Anfangsbuchstaben, in der späteren Zeit die Akrostiche und hier und da einzelne Reime<sup>2)</sup>; aber erst in der eigentlichen Blüthezeit des Bijuth (seit dem 9. und 10. Jahrhundert) werden sowohl Metrum, als Reim, gäng und gäbe. Es läßt sich keine bestimmte Regel darüber angeben, welche Metren für die einzelnen Festpoesien gewählt wurden. Die Mannigfaltigkeit derselben war unendlich und es blieb dem freien Takt des Einzelnen überlassen, sie dem Inhalte seines Gedichtes anzupassen. Für die Zionide aber hat sich seit der Zionide Judah ha Levi's ein stehendes Metrum, selbst ein stehender, durchgehender Suffigreim (ajik, in unsrer Zionide rajik) traditionell festgestellt, der, weil er für die Ausführung keine große Schwierigkeit darbietet, auch nicht auf den Sinn und die Darstellungsform einen beengenden Einfluß übt.

Die hebräische Metrik und ihr gesammter Charakter läßt sich nur aus der arabischen begreifen, und hat sich im Anschluß an die arabische, profane Poesie ausgebildet. Das ganze Princip der arabischen Sylben-

1) Vgl. dagegen Delitzsch; „Zur Gesch. d. jüd. Poesie“ S. 139.

2) Schon in der Bibel kommen hier und da Reime vor, z. B. Ps. 38, 23: חושה לעזרתִי אדני תשועתי; Ps. 75, v. 7 u. 8: ירים — הרים; f. a. Ps. 34, 6; 44, 26 u. a. m. Vgl. Arkebotti: „Arugath ha bosem“ c. 32. Du-tes im Orient 1843 2. B. S. 338 f.

jählung, der Längen- und Kürzenberechnung<sup>1)</sup> ist aber von der Weise occidentalischer Sprachen so verschieden, daß es uns schwerfällig und künstlich erscheinen muß im Vergleich mit dem Princip der classischen Metrik. Denn die Araber zählen nicht nach Vokalen, kurzen oder langen, nicht nach geschlossenen und offenen Sylben, sondern nach Consonanten, die theils als ruhende, theils als bewegte, je nachdem ein Vokal ihnen vorausgeht oder folgt, angesehen werden. Durch die Composition der Consonanten entstehen bei den Arabern die entweder zwei- oder dreiconsonantischen Versfüße. Aus dem arabischen zweiconsonantischen Versfuß, dem sogenannten ثنائي oder سبب (der „Zweitheilige“ oder „Strich“) und zwar wenn der zweite Consonant ein ruhender ist (wo der Versfuß sodann den Namen سبب خفيف, „leichter Strich“ erhält), hat sich die hebräische תרצה gebildet, die Bezeichnung für die Sylbenlänge. Diese tritt also stets da ein, wo ein Vokal, kurz oder lang, sich mit einem oder zwei Consonanten verbindet<sup>2)</sup>, und entspricht dem classischen Semispondeus (—). Aus dem arabischen dreiconsonantischen Versfuß, dem sogenannten ثلاثي oder وتد (der „Dreitheilige“ oder der „Ploß“) und zwar wenn die beiden ersten Consonanten als bewegte neben einander stehen, der dritte aber ein ruhender ist, entsteht der hebräische תר (offenbar dasselbe Wort wie وتد), die Bezeichnung für den jambischen Fuß, in welchem die erste, kurze Sylbe immer durch ein Schwa simplex oder compositum<sup>3)</sup> gebildet wird, die zweite aber lang, d. h. vokalisches ist. Aus diesen beiden Versfüßen sind alle Metren zusammengesetzt.

Durch die Composition dieser Urbestandtheile entstehen nun bei den Arabern acht bis zehn zusammengesetzte Versfüße, die von dem Begründer der arabischen Metrik Chalil ben Ahmed<sup>4)</sup> nach

1) Vgl. Frehtag: „Darstellung der arabischen Verskunst“, Bonn 1830; Ewald: „De metris carm. arab.“, Braunschweig 1825.

2) Vgl. Aben Esra: „Sefer Zachuth“ ed. Liepm. f. 10, a; Arkebotti a. a. O. C. 31. Rämpf in seiner Vorrede zu den „Namamen des Charif“, Berlin 1845, S. 21.

3) Auch das ו, wenn es für י steht, gilt als kurz. Vgl. Bugtorf: „Thesaurus Gr. h. L. p. 608 sqq.

4) Vgl. Frehtag a. a. O. S. 18 f.

den verschiedenen Modificationen des Verbums **فعل** durch die 7 vocalen Hülfsbuchstaben (literae serviles **א, י, ו, נ, ס, ש, מ**) näher bezeichnet werden. Wir heben hier bloß die beiden für das Verständniß des Metrums der Zionide wichtigen Versfüße hervor, den **مُسْتَقْلِلُنْ**, bestehend aus 2 Thenuen und 1 Zathed (also = dem classischen Epitritus tertius: — — —) und dem **فَاعِلُنْ**, bestehend aus 1 Thenuah und 1 Zathed (also = dem classischen Amphimacer — — —). Aus diesen beiden ist die Strophe der Zionide so zusammengesetzt, daß in jeder Strophe (**בֵּית** = dem arab. **بَيْت**) beide abwechselnd vier Mal aufeinander folgen; und zwar folgt in dem ersten Hemistich (**דָּלֵת**), wo meist kein Reim Ausgang vorhanden ist, zwei Mal **مُسْتَقْلِلُنْ** und **فَاعِلُنْ**, aber im zweiten Hemistich (**סוּרָה**), der mit dem Reim schließt, verwandelt sich der letzte Versfuß aus einem **فَاعِلُنْ** (— — —) in den **فَعْلُنْ** (— — —)<sup>1)</sup>, besteht also nur aus 2 Thenuen, statt aus 1 Thenuah und 1 Zathed. Es besteht also jedes Hemistich aus 6 Thenuen und 4 Zatheden, oder, wenn es mit dem Reim schließt, aus 7 Thenuen und 3 Zatheden. Demnach giebt sich das ganze Metrum als eine Modification des arabischen **نَسِيبٌ** („Ausgebreitetes“) zu erkennen und ist nach der hebräischen Terminologie<sup>2)</sup> ein **שִׁיר מְרֻכָּב** (**מרְכָב**), weil es aus verschiedenartigen Versfüßen besteht (**מרְכָב**) und jedes zweite Hemistich der einen Strophe mit dem der folgenden durch den Reim verbunden ist (**קָשֶׁר**). Es gestaltet sich also das Metrum der Zionide folgendermaßen<sup>3)</sup>:

1) Dieses geschieht häufig im Arabischen. Vgl. Freytag a. a. D. S. 449 f.

2) Vgl. Buxtorf a. a. D. S. 608.

3) Ich habe in den folgenden 2 Strophen alle Schwata mobilia oder quiescentia, wo sie nicht als selbstständige Sylben mit der folgenden Sylbe einen Zathed bilden, weggelassen; aber selbst die Schwata quiescentia, wo sie eine selbstständige, kurze Sylbe bilden, beibehalten. Nach diesem Princip ist auch weiter unten der Text abgedruckt, um die stete Uebersicht über das Versmaß zu erleichtern.

צִיּוֹן הָלֵא תִשְׁאַלִי לְשָׁלוֹם אֲמִירָךְ  
 דְּרָשִׁי שְׁלוֹמְךָ וְהֵם יִתֵּן עֲדָרְךָ:  
 מִיָּם וּמִיּוֹרָח וּמִצֶּבֶד וּמִיָּמִן שְׁלוֹם  
 רָחֹק וְקָרוֹב שְׂאֵי מְכַל עֲבָרְךָ:

### Cap. 6. Erklärung der Zionide Judah ha Levi's mit besonderer Rücksicht auf ihre biblischen und hagadischen Voraussetzungen.

Wir geben, bevor wir an die Erklärung des Einzelnen gehen, eine Uebersicht des Inhaltes und Gedankenganges der Elegie. Es ist in derselben kein unstätes Hin- und Herirren klagender Herzensergießungen und wehmüthiger Jammertöne, sondern ein organischer Zusammenhang, ein tief begründeter innerer Bau, wodurch sich dieselbe vortheilhaft von allen übrigen, in die Liturgie für den 9ten Ab übergegangenen Zioniden unterscheidet.

Der Dichter beginnt mit der Anrede an Zion und mit der Frage des inneren Zagens, ob es, das öde und verwaiste, nicht frage nach dem Wohlergehen seiner Gefangenen, ob es schweigend verharre denen gegenüber, die seinen Frieden von Herzen suchen. Und, gleichsam auf das Stillschweigen Zions hin, bringt er den Friedensgruß der übrig gebliebenen Heerde im Namen aller „Gefangenen Zions“, die in ihren Gefesseln noch hoffen und meinend sich sehnen nach ihren Bergen des Heils, von fern und nah, von West und Ost, von Nord und Süd (Str. 1—3). Daran knüpft er, gleichsam um den Uebergang zur Elegie selbst zu machen (Str. 4), die Schilderung seiner eigenen Herzensstimmung und in zwei schönen Bildern faßt er den doppelten Inhalt dessen zusammen, was das ganze Lied enthält; das Beweinen des Elends, in welchem Zion schwachet, und der selige Traum der Erlösung aus der Gefangenschaft; das ist der doppelte Inhalt, der tief in sein Herz dringende

Gegensatz, die sich in Harmonie auflösende Dissonanz seiner Stimmung. Beim Weinen ist er „der heulende Schafal“, beim seligen Traum „die Harfe der Zionlieder“. Es verschmilzt sich ihm der Schmerz und die Wehmuth über das in der Gegenwart verfallene Heiligthum, mit der Freudigkeit und dem Glaubensmuth im Hinblick auf die einstige Größe und Schönheit in Vergangenheit und Zukunft.

Der erste Theil nun (Str. 5—18) führt uns die wehmüthige Rück Erinnerung an alle Offenbarungsstätten des Heils im heil. Lande vor und die dadurch im Herzen des Sängers geweckte Sehnsucht nach demselben.

Zuerst (Str. 5—7) vergegenwärtigt er sich die heiligen Orte, wo sein Herz weilt, wo Gott den Vätern und all' seinen Heiligen sich offenbart und sich eine Wohnstätte seiner Herrlichkeit auf Erden erkoren, die er mit seinem Lichte erleuchtet. Das erweckt in ihm (Str. 7—12) die Sehnsucht, jene Orte zu sehen und dort zu weinen, wo Gott selbst seinen Thron und sein Reich gefestigt und seinen Geist über seine Erwählten ergossen. Es erhöht sich ihm diese Wehmuth bei der Rück Erinnerung (Str. 13—15) an die Gräber der Väter, das Grab Abraham's in Hebron, die Gräber der beiden großen Lehrer des Volkes, Moses und Aaron. Und endlich (Str. 16—18) kehrt er zurück an den verwüsteten Ort des Heiligthums, wo einst Bundeslade, Allerheiligstes und die Cherubim die Nähe Gottes verkündigten.

Der zweite Theil (Str. 19—31) führt uns die trotz dem Elend der Gegenwart festgehaltene Hoffnung auf einstiges Erwachen und ewiges Bestehen des in Zion geoffenbarten und aus Zion kommenden Heiles vor.

Dieser Theil beginnt (Str. 19—23) mit dem Verzweiflungsschmerz über die um der Sünde willen über's Volk Gottes verhängte gegenwärtige Schmach. Der Sänger will den Kelch der Leiden im Angedenken an die Sünde des Volks bis auf die Hefen leeren, — aber dennoch (Str. 24—28) mit allen Gläubigen und im Schmerz sehnächtig Harrenden hofft er zuversichtlich auf das Wiedererwachen der Gnade und alten Liebe, und ist dessen gewiß, daß das Heil aus Zion allen kommen werde, die in dem Elend der Gefangenschaft seufzen nach dem kommenden Heil und in gläubigem Gebet und in der Hoffnung verharren. Denn (Str. 29

bis 31) Zion ist gegenüber allen Höhen und heidnischen Reichen der Welt das durch die Gottesoffenbarung, durch seine Gesalbten, Priester, Propheten und heil. Sänger gesegnete. Jene vergehen, Zion's Heil aber bleibt von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Daran knüpft sich der Schluß (Str. 32—34), die Seligpreisung aller derer, die im Glauben harrend, von dem Throne Gottes das Heil und das Licht des neu verjüngten Zion werden aufgehen sehen.

Wir erkennen also folgenden Bau des Ganzen:

Str. 1—4. Eingangsgruß und Uebergang.

Erster Theil. Str. 5—18. Die herrliche Heilsvorgangenheit im Lichte der trostlosen Gegenwart.

Zweiter Theil. Str. 19—31. Die elende Gegenwart im Lichte der hoffnungsreichen Zukunft.

Str. 32—34. Schluß und Seligpreisung aller des Heils Harrenden.

צִיּוֹן הָיָה חֲשָׁאֵלִי לְשָׁלוֹם אֶסְכֶּנָּה  
דְּרָשִׁי שְׁלֹמֶךָ יְהוָה יִתֵּן עֲדָרְךָ:

Eingang (Str. 1—4). Der Gruß beginnt mit der Anrede an Zion. Zion, der Berg, auf welchem die Burg David's, das alte feste Jerusalem (2 Sam. 5, 7. 1 Kön. 8, 1) erbaut war, ragte über alle übrigen Punkte der Stadt hinaus (Mich. 4, 1 f. Jes. 2, 2 f.) und wird von den Propheten des N. B. synecdochisch für die ganze heil. Stadt gebraucht (vgl. Jes. 40, 9; 37, 22; 10, 32. Jer. 6, 2. Mich. 4, 10. Sach. 9, 9). Der unmittelbar an den Berg Zion sich anschließende Tempelberg<sup>1)</sup> bildete, mit jenem zusammengefaßt, den Mittelpunkt aller Heilsoffenbarungen Jehovah's, es war der Ort der Gegenwart des Herrn, die Wohnung Gottes (Ps. 9, 12; 74, 2. Jer. 8, 19. Jes. 24, 23), der heilige Berg (Joel 4, 17. Ps. 2, 6). Auch wird Zion vielfach personifiziert (wie schon der häufige Ausdruck צִיּוֹן für Jerusalem beweist Jes. 1, 8. Ps. 9, 15. 2 Kön. 19, 21 u. a.) und von den Propheten angedeutet (Jes. 40, 9) als Vertreterin des gesamten Volkes nach seiner theokratischen Bedeutung. Ja, nach der Tradition wird es als der Berg Gottes, der in der Mitte aller Völker und Länder liegt (vgl. Ez. 5, 5) und von welchem aus Gott sein Heil offenbaren wird,

1) Vgl. Biner: „Bibl. Realw. Moria“ S. 108.



bezeichnet (vgl. Ps. 68, 16. 17) <sup>1)</sup>. Deshalb wendet sich denn auch hier der Sänger an Zion als an das Hauptziel seiner Sehnsucht. Mögen wir ihn nun wirklich vor den Mauern Jerusalems zu denken haben oder nicht, auf jeden Fall steht der Sänger im Geiste vor der verwüsteten Stadt. Die einsamen Trümmer der heiligen Burg, all' die dahingesunkene Pracht, die öden Reste des früheren Heiligtums, sie ragen vor ihm stumm empor und grüßen ihn nicht, reden nicht mehr von ihrer früheren Größe, sondern in ihrem Schweigen bieten sie nicht einmal den Gruß des Friedens dem Wanderer, der ihnen naht. So redet er denn, dem innerlichst die Seele erglüht vor Sehnsucht nach Zions Höhen, die Stadt des Heiles an, und fragt sie, ob sie denn <sup>2)</sup> keinen Gruß mehr habe für ihre Gefangenen, die im tiefsten Herzen sich darnach sehnen, ihr den Gruß des Friedens zu bringen. Dieser Gegensatz <sup>3)</sup> liegt in dem **שאל** und dem **דרש** **שלום**. Das **שאל** wird in der h. Schrift als Ausdruck für die freundliche Begrüßung des täglichen Lebens gebraucht (Gen. 43, 27. 1 Sam. 10, 4; 17, 22; 30, 21), während **דרש** **שלום** heißt: um das Heil Jemandes bekümmert sein (Ezra 9, 12. Jer. 38, 4), sich sehnen nach dem Frieden (wie **דרש** **משפט** Jer. 1, 17), nach dem Heil dessen, den man begrüßt. Daß der Sänger und nach ihm viele Dichter ähnlicher Elegien sein Lied also beginnt, ruht auf einer traditionell-jüdischen Voraussetzung. Im Talmud Tr. Derek Erez Cap. 3 wird nämlich das **שאל** **לשלום** **ירושלם** als Mittel der Sündenvergebung bezeichnet (vgl. Ps. 122, 6) <sup>4)</sup>. — Und zwar, fährt der Sänger fort, sind diese deine Gefangenen, die den Gruß von dir erwarten, nur ein Rest (יתר) deiner Heerden, um so mehr mußt du erwachen sie zu begrüßen, es sind die wenigen übrig gebliebenen deines Erbes. יתר ist hier gebraucht statt des sonst bei den Propheten üblichen **שאר** (vgl. Jer. 10, 20 bis 22; 11, 11. Zeph. 1, 4) und bezeichnet den „übrigen Theil“, der gerettet

1) Vgl. Raschi zu Ez. 5, 5. Gesenius: „Comment. zum Jes.“ in dem Excurs über den Götterberg III, S. 322.

2) **הלא** drückt eine Frage aus, die Bejahung erwartet = *nonne*. Num. 23, 16. 1 Sam. 12, 17. Vgl. Ewald: „Krit. Gramm. d. hebr. Sprache“. Sp. 1827. S. 658.

3) Ähnlich in der Zionide bei Levisohn: „Seder ha Kinuth“. Wien 1815, fol. 85, b: **והם דרשו: ואלו שאלי שרופה באש לשלום אבלך**. Dieser Gegensatz ist in der Uebersetzung von Mendelsf. vollkommen verwischt. „Zion, vergißt du der Deinen, die dich von allen Seiten begrüßen u. s. w.“; ebenso Herder a. a. D. und Stern a. a. D.

4) Es heißt daselbst wörtlich: **אמר ריבאל אל הקב"ה לישראל אתם גרמתם להחרוב את ביתי ולהגלות את בניו היו שואלים בשלומה ואני מוחל לכם מה טעם? שאלו את שלום ירוש' ואומ' יהי שלום בחיליך וגו'.** (Ps. 122, 6).

ב  
מָהּ וּמוֹרָחַ וּמִצְפּוֹן וְחִמְצוֹן שְׁלֹמֶם  
רְחוֹק וְקָרֹב שְׁאֵי מִבֶּל-עֲבָרֶיךָ:

wird, der trotz des Gerichtes an dem Volke des Herrn, bleibt als Erbe des Heils. Vielleicht, daß der Dichter hier absichtlich das Wort יתר braucht, welches bei Joel 1, 4 (יתר הארבה) das von den Heuschrecken übrig gelassene bezeichnet, um dadurch das in der Verstreung trotz aller Noth der Verfolgung übrig gebliebene Volk zu charakterisiren. Denn in dem **יהם** liegt die besondere, absichtliche Hinweisung darauf, daß es „ja“ nur ein Ueberbleibsel der Heerde sei <sup>1)</sup>.

Str. 2. Die schreckliche Verstreung des Volks nach allen Enden der Welt (5 Mos. 28, 64) wird gleichsam als Grund angegeben für das Mitleid, das die Tochter Zion mit dem Volke haben soll. Denn daß alle von „nah und fern“ der h. Stadt ihre Grüße zusenden, ist der Beweis für ihre unwandelbare Sehnsucht nach derselben. In der Aufzählung der Weltgegenden beginnt der Dichter mit dem Westen, mit dem **ים**, das ihn (oder seinen Gruß) aus seiner Heimath (Castilien) in den Orient geführt hat. Das **שאי שלום מכל עבריך** „nah und fern“ ist offenbar Jes. 57, 19 nachgebildet, wo beiden „denen in der Nähe und in der Ferne“ Frieden zugesagt wird von dem Herrn, „der sein Volk heilen will“. „nimm an den Friedensgruß von allen Seiten“, eigentlich „von allen deinen Seiten“, d. h. die ganze Welt, der ganze Erdkreis liegt um dich als um den Mittelpunkt herum <sup>2)</sup> und trägt die Verstreuten deiner Heerde. **עברים**, die gegenüberliegenden Seiten, die entfernten Gegenden, zu denen man hinübergehen muß, um zu ihnen zu gelangen; mit Suff. die „Dir“ gegenüberliegenden Seiten, so wie 2 Mos. 32, 15 vgl. Jer. 49, 32.

Str. 3. **אסיר התקוה** (oder vielmehr **אסיר תקוה** Sach. 9, 12, denn es ist eine bestimmte Hoffnung) ist der auf Hoffnung hin Gefangene, dessen Hoffnung darin steht, daß die Hülfe aus Zion über Israel kommen und der Herr sein gefangenes Volk erlösen wird (Ps. 14, 7). Es ist, als beherzigte der Verfasser das Wort des Sacharjah: „kehrt euch zur Festung (שבדו)“, die ihr auf Hoffnung gefangen lieget“, und als käme ihm der Friedensgruß, den er Zion, der Festung des Heils bringt, eben aus dem Herzen eines, mitten im Gland, in der Knechtschaft und Gefangenschaft noch

1) Vgl. Ewald: „Gramm.“ S. 653 f. In dem alten **הדורות** von David Consorte, neu ed. von Cassel, Berlin 1844, ist (S. 11) die erste Zeile der Zionide folgendermaßen an gegeben **אני אשלום** **לשלום**. Aber abgesehen davon, daß es nicht ins Verhältniß paßt, ist der Sinn ein gezwungener.

2) S. o. Tr. Der. Erez Cap. 3.

ושלום אסיר תקרה נתן דמעי כטל-  
חרמון ונכסף לרדתם על-החרון:

auf das Heil, auf die wahre Freiheit Hoffenden. Die תקרה ist ja für ganz Israel in der Zerstreuung der Mittelpunkt, der Kern ihres Lebens; der Zustand des אסיר mahlt uns ihr wahrhaftes Sein und Leben in der Verbannung. Das ist die Hoffnung Israels, die Paulus (Act. 23, 6; 24, 21; vgl. 13, 32; 26, 6) als „ἐλπίς τοῦ Ἰσραὴλ“ bezeichnet, die aber das verbannte Judentum als eine noch zu erfüllende ansieht (τὸ δωδεκάγων-  
λον ἐλπίζει καταστῆναι εἰς ταύτην τὴν ἐλπίδα) und deshalb, im krampf-  
haften Festhalten an dieselbe, noch fort und fort ihr elendes Leben in der Gefangenschaft fristet. Aber gerade weil diese Bezeichnung des אסיר תקה charakteristisch ist für das Israel der Verbannung, ziehen wir diese herkömmliche Lesart dem אסיר תאה vor, welches Luzz. (Bethul. S. 22) mittheilt, besonders da תאה auch vielfach im tadelnden Sinne „Begierde, Lust“ heißt (vgl. 4 Mos. 4, 4; 78, 29. 30. Hiob 33, 20). Der auf Hoffnung Gefes-  
selte läßt dahinströmen seine Thränen, „wie den Thau des Hermon.“ נתן דמעי ist ungewöhnlich. Denn erstens wird in der h. Schrift נתן nie mit דמע verbunden, und dann kommt der Plur. von דמע (2 Mos. 22, 28) nie vor, sondern nur דמעות von דמעה (Ps. 80, 6. Thren. 2, 11). Das דמעי hat der Verfasser offenbar um des Versmaßes willen gebildet, weil er in der ersten Sylbe ein יתד brauchte; das נתן braucht er hier in dem Sinne, wie נתן häufig im A. T. vorkommt, in der Bedeutung „von sich geben“, z. B. Hoh. 2, 1, 12 נתן ריחו oder נתן קול (Jer. 12, 8. Ps. 46, 7; 68, 34; vgl. Jer. 8, 23 מי ירן ראשי מים ועיני מקור דמעה). Das ist כטל-חרמון Ps. 133, 3 entnommen, wo es von dem Thau Hermon's heißt שיר על הררי ציון. Das wirft ein Licht auf das zweite Hemistich unserer Strophe, wo es heißt, daß der Gefangene sich darnach sehnt, daß sie (seine Thränen) „herabströmen mögen (לרדתם ist intransit. zu fassen) auf den Bergen Bions.“ — Str. 4. Diese letzte Str. des Eingangs giebt, wie schon gesagt, in zwei schönen Bildern den ganzen Inhalt der Elegie, die Doppelstimme seines Herzens. Wie unverkennbar tritt dieser poetisch-schönen Schilderung derselben folgende Stelle im ציון עמרת עבי (a. a. D. fol. 76, b) als abgeschwächte Nachahmung gegenüber:

עת אראה יפיק אקרה משוררים בשיר

עת אחזה ענין אקרה מקוננין

„Schau an deine Schönheit, ruß ich die Sänger zum Liede,  
„Blicke ich hin auf dein Elend, ruß ich die Deinen zur Klage.“

Dagegen unser Dichter:

לבכות ענותך אני תנים ועת אחלום  
שיבת שבותך אני כנור לשירך:

„Um zu beweinen dein Elend, bin ich die klagende Gule“ (eig. Schafal),  
„Träum' ich die Zeit der Erlösung, bin ich deinen Liedern die Harfe.“  
Es läßt sich die Schärfe des Gegensatzes, überhaupt der nach Form und Inhalt wunderbare Reiz dieser Strophe in der Uebersetzung gar nicht wiedergeben. Das ל in לבכות bezeichnet nicht den Zustand, in dem er sich befindet, so daß man übersetzen könnte „beim Weinen über dein Elend“, sondern in intensivster Weise das Ziel seines innersten Strebens. „Um zu beweinen“ das Elend Bions ist er ein Schafal. Er vergleicht sich nicht mit dem Schafal, das Heulen, das von Natur dem Schafal eigen ist, ist ihm gleichsam zur zweiten Natur geworden. Er ist in seinem Herzen ein in der Wüste Klagender, von Hunger geplagt, von Trauer gebeugt und diesen Zustand sieht er als den normalen eines wahren Israeliten an. Er muß hungern nach der Gnade, er muß klagen in der Wüste über sein großes Elend, um beweinen zu können den Fluch des Gerichtes, der auf ihm ruht, indem ihm sein Heiligtum genommen. Obgleich die Bedeutung des (nur pluralisch vorkommenden) תנים noch nicht festgestellt ist<sup>1)</sup>, so ist es doch ein in der heil. Schrift häufig vorkommendes Bild des höchsten Elends (Hiob 30, 29. Micha 1, 8: „Ich muß klagen und heulen“ כרתנים) und bezeichnet wahrscheinlich den Schafal, der verwüstete Gegenden bewohnt (Jes. 34, 13. 43, 20) und im Hunger nach Luft schnappt und heulend die Wüsten durchzieht, (vgl. Jer. 17, 6. Ps. 44, 22. Jer. 14, 6). Daher finden wir auch in den übrigen Bioniden dieses Bild häufig gebraucht, aber nirgends mit solcher Kraft und Unmittelbarkeit, wie hier<sup>2)</sup>. Das zweite Hemistich<sup>3)</sup> knüpft an Ps. 126, 1 an שובת ציון היינו כחלמים und bezeichnet den Höhepunkt der „Hoffnung Israels“, zu welchem der Sänger sich träumend erhebt; und in diesem seligen Traum will er die Harfe sein zu den Jubelliedern, die im Heiligtum erklingen sollen; er will der geträumten Seligkeit ebenso den freudigen Ausdruck geben, als dem gewissen gegenwärtigen Elend seinen tiefsten Jammer und Klage-ton.

<sup>1)</sup> Vgl. Gesenius' Comm. zu Jer. 13, 22. Ab. II.

<sup>2)</sup> So heißt es im ציון תקונני וגו' (a. a. D. fol. 79, b) קולך כקול שאל שרופה נהמת תנים נאות יעקב בכי וקינה שאי ויתאוין כתנים (fol. 86, b).

<sup>3)</sup> Die in der Ausgabe von Stern (f. o. S. 58) angeführte Variante, statt ועת (Accus. der Zeit, = בעת, so viel als „wann“ Es. 27, 34) zu setzen, paßt nicht zum Nachsatz לשירך.

לְבִי לְבֵית־אֵל וְלִפְנֵי־אֵל מֵאֵד יְהוָה  
לְמַחְנֵיכִי לְכָל פְּגִיעֵי מְהוֹרָקָה:

**I. Haupttheil.** Die herrliche Heilsvergangenheit im Lichte der elenden Gegenwart. Str. 5—15. Dieser ganze Abschnitt besingt nicht bloß die Herrlichkeit der alttestamentlichen Offenbarungsstätten Israels, er verweilt nicht bloß in der Rückerinnerung an die vorzüglichsten Träger des A.T.lichen Heiles, sondern er malt uns auch all' die Stimmungen des aus der elenden Gegenwart sich dahin sehnenenden Herzens. Die großartige geschichtliche Vergangenheit, die in ihr sich kundgebende Heilsgemeinschaft Jehovah's mit seinem Volk, die damalige Nähe der Herrlichkeit, der Schechinah Gottes, die sich im heiligen Lande einen Thron erwählt, um unter dem Volke des Bundes zu wohnen, Alles dies flößt der Seele des Dichters die Sehnsucht ein, den Ort, das Land des Lebens zu suchen, um sich Trost zu schaffen im Klagen über das verlorne Gut. So ist denn die in der subjectiven Stimmung der Sehnsucht sich spiegelnde preissende Erhebung der vergangenen, und doch noch gegenwärtigen, weil ewigen Heilsoffenbarungen Jehovah's im gelobten Lande der Inhalt dieses ersten Hauptabschnittes.

a) Str. 5—7. Der Dichter beginnt zuerst mit dem, was ihm am nächsten liegt, dem A.T.lichen Heiligthum in Jerusalem, das er nach der alt-jüdischen Tradition mit den Begegnissen der Patriarchen in den engsten, selbst örtlichen Zusammenhang bringt. Es ruht dieser ganze Abschnitt auf hagadischen, in Midrasch und Talmud uns aufbehaltenen Ueberlieferungen. Fast in jedem Wort findet sich eine solche Andeutung, und wir werden die einzelnen Momente desselben hervorheben. Str. 5 werden zunächst die Hauptorte erwähnt, an welchen Jacob die Nähe Gottes erfahren und eben dadurch zum Stammvater seines Volkes geweiht worden. Sein Traum in Bethel (Gen. 28, 10 ff.), wo Gott ihm die Verheißung, daß er und sein Same das gelobte Land ererben würden (v. 13), bestätigte; seine Begegnung mit den Engeln Gottes in Machanajim (Gen. 32, 1. 2) und sein Kampf in Pniel (Gen. 32, 24 ff.), wo ihm das Siegel des Gottessegens durch den Namen Israel aufgedrückt ward, diese Geburtsstätten A.T.lichen Heiles liegen dem Herzen des Dichters besonders nah und er wird in der Rückerinnerung an sie tief bewegt. Daß er zuerst an Bethel sich wendet, wird von Herder (a. a. D. S. 29) „als ein schönes poetisches Bild“ bezeichnet, „indem der Dichter sein ganzes verödetes Land als den nackten Stein anredet, auf welchen der Stammvater seines Volkes, Jacob, einst das Haupt legte, darüber den offenen Himmel sah und die Verheißung des Ewigen hörte“. Allein es ist nicht die natürliche Vaterlandsliebe, es ist auch hier die Heilsvergan-

genheit, die ihn bewegt, und die Hagadah, welche sie ausschmückt, steigert seine Sehnsucht. Es heißt nämlich im Talm. Tr. Chulin f. 91, b. zu Gen. 28, 13, zu den Worten אֲתַנְנָה לְךָ עָלֶיהָ שֶׁכַּבָּהּ ה' קְבֵה לְכָל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְהִנֵּחָהּ תַּחַת יַעֲקֹב אֲבִינוּ שֶׁתָּהָא נֹחָה לִיכַבֵּשׁ לְבָנָיו. Also: auf die Frage, was denn daran Wunderbares sei, daß Gott dem Jacob das kleine Stück Land, auf welchem er lag, geben wollte, antwortet R. Tichasch, daß der Stein, auf welchem Jacob ruhte, das ganze Land Israel sei, das Gott gleichsam „zusammengewickelt“ hatte und unter das Haupt Jacob's gethan, „damit seine Söhne es leichter unterwerfen könnten“. Es ist das Wort der Verheißung: „dies Land, auf welchem du ruhst, will ich dir geben und deinem Saamen“, das den Sänger bewegt, Bethel zuerst anzureden, gleichsam als die Concentration des heil. Landes, als das erste Fundament des heil. Tempels. Denn der Stein, auf dem Jacob geruht, ist's ja auch, der als אֶבֶן שְׁתִּייה von der hagadischen Tradition gerühmt wird <sup>1)</sup>, der Stein des Fundamentes, von dem aus Gott die Welt gegründet und das Land Israel in ihrer Mitte <sup>2)</sup>. לְבִי לְבֵית־אֵל ist Richt. 5, 9 nachgebildet. לְבִי יְהוָה (mit ל construiert) bezeichnet das Bewegtsein des Herzens, sei es aus Trauer über (Jer. 48, 36. Jes. 16, 11), sei es aus dahingebender Liebe für einen Gegenstand (Jer. 31, 10). Hier offenbar das Letztere. — Der Schluß von Str. 5 ist kritisch noch nicht festgestellt. Der herkömmliche Text hat נָגְעֵי מְהוֹרָקָה, was aber gar keinen Sinn giebt da, נָגַע und נִגְעִים „Schlag“, von Gott verhängte Plagen, insbesondere „Ausatz“ bezeichnet und in diesem Zusammenhange, wo von Segnungen Gottes die Rede ist, durchaus keinen Sinn hat <sup>3)</sup>. Eine andere

1) Vgl. Tr. Joma f. 53, a; und Jonathan's Targ. zu Exod. 28, 30.

2) In den meisten Ausgaben steht nach Beth-el nicht לְבֵית־אֵל, sondern in zwei Worten לְבִי אֵל, was aber in diesem Zusammenhange durchaus keinen Sinn giebt. Auch das Münchener Nachformanusc. hat לְבֵית־אֵל in Einem Wort.

3) Mend. übersetzt es daher gar nicht; Stern a. a. D. falsch und ohne passenden Sinn „wo deine Heiligen einst alle Marter erlitten“. In sehr scharfsinniger, aber doch gesuchter und unhaltbarer Weise sucht der Scholiast (im oben S. 58 angeführten Wilhermsdorf. 1618) sowohl das לְבִי אֵל, als das נָגְעֵי מְהוֹרָקָה zu halten und erklärt es folgendermaßen: לְבִי יְהוָה לְבִי מֵאֵד יְהוָה, עַל בֵּית אֵל וְהוּא בֵּית ה' וְעַל מַחְנֵיכִי וְלִפְנֵי־אֵל, עַל בֵּית אֵל לְבֵית־אֵל אֵל שְׁבַט־לֵוִי מִדֵּן מְהוֹרָקָה. Er will also das לְבִי אֵל allgemein fassen („vor Gottes Angesicht“), „Beth-el“ besteht er aus Heiligthum des Tempels (בֵּית־אֵל) und „Machanajim“ auf die beiden Lager der Leviah und Schechinah (vgl. Num. 3, 2),

שם השכינה שכינה לה זהיוצרה  
פתח למלך שער שחק שערך:

Lesart <sup>1)</sup> hat פגרי מהוריק „alle Leichname deiner Reinen“, und man könnte dabei an die dahingeschwundene Herrlichkeit der jetzt gestorbenen und begrabenen Väter denken. Aber פגר wird nur im verächtlichen Sinne vom Leichnam der Thiere und Menschen gebraucht (1 Mos. 15, 11. Jes. 37, 36. 3 Mos. 26, 29), paßt also noch weniger als das obige. Unserer Meinung nach muß aus der Vereinigung beider Lesarten das Richtige gefunden werden. Nämlich aus der Combination von פגרי und נגעי entsteht פגעי und das erweist sich aus dem Zusammenhange als die einzig mögliche Lesart. Der Sänger hat drei Orte genannt, wo Gott dem Jacob selbst oder durch seine Engel begegnet war. Gen. 28, 11 heißt es von ihm, „er stieß auf den Ort (ויפגע במקום), an welchem ihm gleich darauf Jehovah erschien“, und Gen. 32, 2 heißt es „Jacob zog seinen Weg“ ויפגו בו מלאכי אל<sup>2)</sup> und er nannte den Ort Machanajim. — Von Bethel und Machanajim aber war so eben die Rede und es ist offenbar eine Rückbeziehung darauf, wenn der Verfasser daran ankämpfend im Allgemeinen von den פגעי מהורים, von den Schicksalen und Begegnissen der Heiligen Zion's redet (1 Kön. 5, 18. Kohel. 9, 11), die in denen ihres Vaters Israel ein hohes, wunderbares Vorbild haben. So schließt sich diese Strophe schön ab und faßt alle Heilerlebnisse A. licher Heiligen in sich. Es scheint darin auch eine Hinweisung auf eine talmudische Vorschrift zu liegen, die Tr. Berachot (f. 54, a) erwähnt wird: ת"ר הרואה מעברות: הים, ומעברות הירדן ואבן שישב עליו משה בשעה שעשה יהושוע מלחמה בעמלק ואשתו של לוט וחומת יריחו שנבלעה במקומה. „Unsere Rabbinen lehren, daß der, welcher die Furth des Meeres (des rothen), die Furth des Jordan und den Stein, auf dem Moses gegessen, während Josua mit den Amalektern stritt und das Weib des Lot und die Mauern von Jericho, die verschlungen wurden, sieht, der soll loben und preisen Gott den Herrn.“ Das sind lauter פגעי טה, in denen Gott seine Nähe, seine wunderbare Kraft offenbart; und sie sind's auch, über welche das Herz des Sängers

und endlich das פגעי מהוריק auf die außerhalb des Lagers befindlichen Aussätzigen, die nach dem Gesetz hinausgestoßen wurden, wie es jetzt gleichsam alle Israeliten in der Verbannung sind. Vgl. Tr. Sebachim f. 116, b und Raschi zu den Worten וישרחו מן המה Num. 5, 22. Midr. Rabba fol. 224, b, edit. Grifft.

1) Von Luzg. aus dem kalberessischen Nachsor und dem Diban mitgetheilt.

zu Lob und Preis bewegt wird. — St. 6 beginnt mit שם, „dasselbst“ wohnte die Glorie Gottes dir (לך). Das לך bezieht sich auf Zion, welches angedeutet ist: „Dir“, die zur Verherrlichung, die nahe (לך als Dat. comm. Vgl. Ewald: Gramm. § 325, S. 603.); das שם aber kann nur auf Bethel bezogen werden. Das erklärt sich durch die Tradition, daß Bethel, wo Jacob die Himmelsleiter gesehen, derselbe Ort sei, auf welchem später das Heiligthum und der Tempel mit der ihm innewohnenden Schechinah<sup>1)</sup> gestanden. Schon der Ort, auf welchem das Opfer Abrahams vollzogen werden sollte, wird für identisch gehalten mit dem Tempelberge, dem Hügel zu Jerusalem, auf welchem Salomo den Tempel erbaute (vgl. 2 Chron. 3, 1. Joseph Ant. 8, 3. 9. De hell. jud. 5, 4. 1). Zu Gen. 22, 2 haben das Targ. Jon. und Onk. als Bezeichnung für den Ort der Opferung Isaak's den Ausdruck פולחנה, ארעא פולחנה, das Targ. hieros. geradezu מוריה (vgl. Ewald: isr. Gesch. III, 35; Hengstenb. Pent. II, 195). Aber dieser Ort ist nach der Hagadah identisch mit demjenigen, auf welchem Jacob gebetet hatte, mit Bethel. Denn in der chald. Paraphrase zu 2 Chron. 3, 1 heißt es: ושרי שלמה למבני בית מקדשא דיי בירושלם במור מוריה באתר דפלה וצלי אברהם תמן בשמא דיי. הוא אתר ארע פולחנה דתמן פלחין קדם יי כל דרי. ותמן אסיק אברהם ית יצחק בריה לעלתא. ... תמן צלי יעקב במערקיה מן קדם עשוי אחוהי. „Und Salomo fing an zu bauen den Tempel Gottes in Jerusalem, auf dem Berge Moriah. Dieses war der Ort, wo Abraham gebetet und gefleht hatte zu Gott, das war der Ort des Landes des Gottesdienstes, wo alle Geschlechter Gott verehren werden. Dasselbst brachte Abraham Isaak seinen Sohn zum Brandopfer. Dort flehte Jacob, als er floh vor seinem Bruder Esau.“ Damit hängen zusammen die Worte Jacob's nach der Erscheinung Gottes in Bethel (Gen. 28, 16) אכן יש יהוה במקום הזה .... מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם בית אלהים וזה שער בקושתא אית יקר שכינתא דיי שרי באתרא הדין ... מה דחיל ומשבח

1) In den meisten Ausgaben heißt es שכינה שכונה, wir lesen mit Luzg. die grammatisch gangbarere Form שכינה. Eine Nachbildung dieser schönen Stelle siehe im ציון יודות a. a. O. f. 81, b. Auch Charisi in seinem „Tachsemoni“ (Amst. ed. f. 54, a) scheint unsre ganze Strophe vor Augen gehabt zu haben, wenn er schreibt: und fol. 53, b:

או נפתחו לי שערי שמים:  
או פגעו בי מוחנה האל ואם:  
זה בית אלהים או נוח מחנים:

אתרא הדין לית דין אתר חור ארום אלהן בית מקדש לשמיה דיו' ודין כשר לצלו מכוון כל קביל תרע שמיא משכלל תחות: כורסי יקרא: „Wahrlich, es ist die Herrlichkeit der Schechinah Jehovah's an diesem Orte wohnend. Wie schrecklich und preiswürdig ist dieser Ort! Es ist nicht ein profaner Ort, sondern vielmehr das Haus des Heiligtums dem Namen Jehovah's und es ziemt sich nur dorthin gerichtet (vgl. unten zu Str. 26) zu beten, weil er gegenüber dem Thore des Himmels gegründet ist, unter dem Throne der Herrlichkeit Gottes.“ Aus dieser Stelle erklärt sich nicht bloß das שם, welches also zugleich auf Bethel und Zion geht, sondern auch das ganze zweite Hemiſtich der Str. 6: „und dein Schöpfer“) hat geöffnet gegenüber den Thoren des Himmels deine Thore“. Die Schechinah ist gleichsam die Vermittlerin der oberen und unteren Welt, des himmlischen und irdischen Jerusalem. In der traditionellen Anschauung wird schon seit der nachexilischen Zeit unter der Schechinah der Abglanz, die Majestät, die reale Gnadengegenwart Gottes verstanden, wie sie dem Volke Israel sich kund gab in der Wolken- und Feuer säule, wie sie nach Gründung des Heiligtums unter ihnen wohnte (שכן). Eine für das Verständniß unsrer Strophe wichtige Stelle findet sich darüber in Tanchumah fol. 61, 4, wo es heißt: „In der Stunde, in welcher Gott Mose befaß, er sollte das Belt machen, sprach er also zu ihm (Exod. 25) „Siehe, mein Heiligtum ist gebauet im Himmel“ (בבני למעלה), wie geschrieben steht (Jer. 17, 12) „der Thron göttlicher Ehre bestehet alle Zeit“. Und daselbst ist auch der Tempel, wie es heißt (Hab. 3, 20) „der Herr ist in seinem heiligen Tempel“. Und dort ist der Thron Gottes erbaut (Ps. 103, 19. Jes. 6, 1). Aber wegen meiner Liebe zu euch, will ich meinen himml. Tempel, der von der Welt Schöpfung her besteht, verlassen und will unter euch wohnen (ושכנתי ביניהם), wie es (Exod. 29, 45) heißt „ich will wohnen (ושכנתי) unter den Kindern Israel“, und wiederum (Exod. 25, 8) „sie sollen mir ein Heiligtum machen, daß ich unter ihnen wohne“. — In ähnlicher Weise vereinigt sich auch unser Dichter mit der Herrlichkeit des irdischen Jerusalem, daß er (s. u. Str. 9) als כסא כבוד אל anschaut, die jüdisch-

1) הויצרך ist ungewöhnlich. Art. und Suff. (vgl. Ges. Gramm. 16te Aufl. § 108. Ewald a. a. O. § 307, 3) sind offenbar darum gebraucht, um Jehovah als den einzigen Schöpfer und Gott Israel's besonders hervorzuheben. Vgl. ähnliche Stellen Jos. 8, 33. Jes. 9, 12. Mich. 2, 2. Jos. 7, 21 (האֱלֹהִים) = „Er, der dich geschaffen“, wie המוציא אתכם „Er, der euch herausführte“. Deut. 13, 6. 2 Sam. 1, 24. Ps. 81, 11.

2) Vgl. auch Sohar Par. Wajikrah fol. 24. Kusari II, § 8. Jalkut Rubeni fol. 102, 4; vgl. 52, 3.

traditionelle Anschauung von dem himmlischen Jerusalem, nach welcher das letztere gerade gegenüber dem irdischen steht und vom Himmel herabkommen wird zur Zeit endlicher Verherrlichung. Schon das Targ. Onk. sagt in der Paraphrase zu Ps. 122, 3: „Jerusalem sei im Himmel gebaut zu einer Stadt, die verbunden sei der auf Erden.“ Tanchumah fol. 31, a heißt es: „(1) בית המקדש של מן מכוון כנגד בה של מעלה. Wichtig ist die Stelle im Talm. Tr. Taanith fol. 5, a: אמר קיבה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא ביר' של מטה ומי איכה ירי למעלה? אין דכתי' ירוש' הבנויה כעיר שחבורה יהודי. D. h. „Es spricht Gott der Herr, gebenedeit sei Er: Nicht will ich kommen in das obere Jerusalem, bis daß ich gekommen bin ins Untere. Giebt's denn ein himmlisches Jerusalem? Ja. Denn es heißt (Ps. 122, 3) Jerusalem ist gebaut, wie eine Stadt, die zusammen verbunden ist.“ Und Raschi sagt zu der Stelle, das untere Jerusalem sei gebaut, wie eine Stadt, die mit sich selbst verbunden ist, denn sie ist ihm (dem himmlischen) ähnlich als Genossin und Ebenbild (חבירתה ודוגמתה). — So ist auch unserem Dichter durch das Verheißungswort Jehovah's (Jes. 56, 7) die Gewißheit der Gottesnähe schon in dem irdischen Jerusalem verbürgt. Wie einst den heil. Vätern und Gottesmännern (2 Mos. 3, 5. 5 Mos. 4, 32) der Himmel sich geöffnet habe, um ihnen den Willen Gottes zu offenbaren und sie den Weg des Heils zu führen, so habe Gott sich Jerusalem zur Wohnung erkoren (2 Mos. 15, 17) und durch seinen Bund, durch seine Nähe alle Scheidewand aufgehoben, gleichsam die Thore des Himmels geöffnet, auf daß sein ewiges Licht es erleuchte. — Deshalb fährt der Dichter, das auf Erden gegründete Heiligtum mit dem zukünftigen in seiner Sehnsucht verknüpfend, in der Str. 7 also fort: „Siehe, die Herrlichkeit Gottes allein ist dein Licht und nicht sind also fort: „Siehe, die Herrlichkeit Gottes allein ist dein Licht und nicht sind Sonne“) und Mond und Sterne deine Leuchten“ (4). Diese Str. ist Jes. 60, 19. 20 (vgl. Apok. 21, 23 — 25; 22, 5) nachgebildet. Dort ist von

1) Vgl. noch Jalkut Rubeni fol. 112, b. Tanchuma fol. 39, 2.

2) כל מה די בארעא הכי נמי. 362. Sohar zu Bereschit fol. 91, 362. a. Schir haschirim rabba fol. 19, 4: Bamidbar rabba fol. 216, a. „Gott sprach zu Mose, wenn du das was oben ist, unten machst, will ich mein himml. Zeit herabsenden und herabsteigen und meine Schechinah wird sich auf euch herablassen“.

3) So nach Beth. S. 22, statt des gewöhnlichen סדר ושמש, welches mit Deut. 4, 19 nicht stimmt, wo שמש וירח (סדר) und כוכבים auf einander folgen.

4) Die im salberessischen Nachsor sich findende Lesart מאירין statt מאורין haben wir um des schönen Parallelismus willen zwischen dem lehtern und dem כבוד אל nicht aufnehmen zu dürfen geglaubt.

b) Str. 8—12. In diesem Abschnitt ist es die Liebe zu dem Orte und zu dem Lande solch' wunderbarer Heils Offenbarungen, verbunden mit dem Schmerz über die gegenwärtige Verödung und Einnahme desselben von Fremden, welche ihn bewegen, nach den öden Trümmern sich zu sehnen. לנפשי ist abhängig von אבחר, welches häufig mit ל construiert wird, im Sinne des Dat. Comm. „für Jemand“ etwas erwählen. Vgl. Jes. 24, 15. 2 Sam. 24, 12; 17, 40. 1 Kön. 18, 25, wo überall לִי בחר sich etwas erwählen heißt. So steht hier לנפשי für לי, und gleich darauf ist נפשי bei להשתפך als Subj. des Infinit. wieder zu ergänzen, weil zur reflex. Bedeutung des Hithp. das ל nicht paßt, sondern נפשי stehen müßte (vgl. Hiob 30, 16: עלי תשתפך Klagel. Ser. 2, 12; 4, 1). Also: „ich erwähle mir (meiner Seele) sich zu ergießen“ u. s. w. Das השתפך steht in naher Beziehung zum שפוכה im 2ten Hemistich. Nach der allgemeinen jüd. Tradition nämlich ist's nur das heil. Land, in welchem Gott seinen Geist über seine Erwählten ergießt, wie es z. B. im Raschi zu Jon. 1, 3 heißt, er (Jonas) sei geflohen aus dem Lande hinaus, „wo kein Ort der Prophetie ist“ (ברח). Ebenso sagt Raschi zu Ez. 1, 3, indem er das הִיא הִיא דבר יהוה אל יחזקאל als von der längst vergangenen Zeit faßt, in welcher der Prophet noch im Lande des Herrn war: השכינה שורה בהוצ' לארץ אלא עי' ששורתה עליו תהילה בארץ. „Denn nicht wohnt die Schechinah Gottes außerhalb des Landes, sondern (der Prophet weissagte) vermöge dessen, daß der Geist Gottes schon anfangs im heil. Lande auf ihm ruhte“<sup>1)</sup>. Wie also der Geist Gottes sich an diesem Orte ergossen hat über seine Erwählten, so erwählt sich der von Sehnsucht Getriebene diese Stätte des Heiligthums, um seine Seele daselbst

1) Vgl. den Scholiasten a. a. O. fol. 35, a: שאין הנבואה שור' בחי' א. א. א. שרתה עלי' בא'.

אֵת בֵּית מְלִכָּהּ וְאֵת כֶּסֶף כְּבוֹד אֶל וְאִךְ  
יֵשְׁבוּ עֲבָדִים עָלַי כְּסִמּוֹת גְּבוּרָה:

zu ergießen, d. h. auszuhauchen, zu sterben und im Tode seiner sehnsuchtsvollen Trauer das Siegel aufzudrücken. Denn die Hagadah sagt, daß die im heil. Lande Sterbenden der Auferstehung entgegen harren, die außerhalb sterbenden Gerechten könnten nur schwer, vermöge der Fortwälzung unter der Erde (עַיִ הַגִּלְגָּל vgl. Tr. Ketub. 111, a), im Lande des Heil's erstehen. Das 2te Gemüthlich gründet sich auf Joel 3, 1 f. und wir sehen auch hier, wie in der Anschauung des begeisterten Sängers sich das alte, irdische Jerusalem mit dem kommenden zu Einem Bilde der Sehnsucht verschmilzt, da ja die Stelle im Joel auf die noch zu erfüllende Herrlichkeit des Ende's geht, wo Töchter und Söhne, Greise und Jünglinge, ja alles Fleisch vom Geiste des Herrn erfüllt sein wird. — Wahrscheinlich in Anknüpfung an Joel 3, 1: בַּחֲרִיקְךָ בַּחֲרִיקְכֶם חַיִּינֹת יִרְאוּ: haben einige Ausgaben <sup>1)</sup> בַּחֲרִיקְךָ statt בַּחֲרִיק, was aber unmöglich ist, da es dann בַּחֲרִיקְךָ heißen müßte, und dem Versmaße widersprechen würde, welches hier einen Satz verlangt. בַּחֲרִיק faßt auch in weit schönerer Weise die Gesamtheit derer zusammen, auf denen, als auf den Ausgewählten, der Geist Gottes ruht. Auch wird ja Israel selbst von Jehovah בַּחֲרִיק genannt (Jes. 45, 4; 43, 20) und die sind die בַּחֲרִיקים Jehovah's (1 Chron. 16, 13. Ps. 105, 6; 106, 23. 2 Sam. 21, 6). — Str. 9. Der Sänger vergegenwärtigt sich nochmals die Str. 5—7 ausgesprochene Gewißheit, daß zu Zion der wahrhafte Thron der Herrlichkeit Gottes gestrahlt hat, trotz dem, daß jetzt Knechte auf ihm ihren momentanen Sitz aufgeschlagen haben. Gerade dieses Glend der Gegenwart drängt ihn dazu, das Bild des irdischen und himmlischen Jerusalem sich verschmelzen zu lassen; die Glaubenszuversicht gewinnt durch die Hoffnung der einstigen Wiederherstellung einen festeren Halt. Vielleicht gedenkt der Sänger der Worte des Propheten Joel 4, 11. 12: עוֹשׂוּ וְבִאוּ: כֹּל הַגּוֹיִם מִסְבִּיב וְנִקְבְּצוּ שָׁמָּה הַנַּחֲת יְיָ גְבוּרָה: „Dasselbst wird der Herr deine Staffen darniederlegen.“ Und daran knüpft sich ihm die Gewißheit, daß Jehovah seinen Sitz in Zion für alle Zeit aufgeschlagen habe, selbst wenn jetzt „Knechte seinen Thron einnehmen“; es werde die Zeit kommen, da er auch sie richten werde <sup>2)</sup>. — Das letzte Bild, „die Sklaven auf den Thronen deiner Herrscher“, ist offenbar Prov. 30, 22. 23 entnommen, wo unter den vier unerträglichen Dingen auch genannt werden עֲבָדֵי

1) Seder ha Kinos, Wien 1815; die Ausgabe von Stern, Wien 1845; das Bacher für Süddeutschland, Wilmersb. 1618.

2) S. darüber Tr. Ketuboth 112, a und das unten zu Str. 31 Gesagte.

מִי יִתְנַנִּי מְשׁוּטֵט בְּמִקְוֹמוֹת אֲשֶׁר  
נָגְלוּ אֱלֹהִים לְחַוִּיָּה וְצִירָהּ:  
מִי יַעֲשֶׂה לִּי כְנָפִים וְאַרְחִיק נָדִיד  
אֲנִיד לְבַתְרִי לְבָבִי בֵּין בְּתָרִיק:

und die שְׂפָחָה כי תירש גְּבוּרָתָהּ. Und zwar sind's hier Knechte, die auf dem Throne der Herrlichkeit Gottes sitzen, auf dem einst David und Salomo gesessen (1 Chron. 30, 23) auf dem Ort, den Gott zu seinem Sitz erkoren (Ps. 47, 9 כִּסֵּא קִדְשׁוֹ). Der Gott, der ein מֶלֶךְ הַגּוֹיִם ist, wird deshalb auch die jetzigen ruchlosen Zerstörer der heil. Stadt strafen. Aber daß sie noch dort thronen, erhöht den tiefen Schmerz des Israeliten. — Str. 10 u. 11 führen das in Str. 9 Gesagte weiter fort. Die Seele nicht bloß, auch den Leib möchte er an heiligem Orte weilen lassen <sup>1)</sup>. Die Seele nicht bloß, auch den Leib möchte er häufig (vgl. Jer. 9, 1. Hiob 29, 2. Ps. 2, 8, 1). Der Plur. נָגְלוּ bei אֱלֹהִים ist ungewöhnlich und wird besonders bei den spätern hebräischen Schriftstellern als „polytheistisch“ vermieden <sup>2)</sup>, kommt aber in der h. Schrift öfters vor (Gen. 20, 13; 31, 53. 2 Sam. 7, 23. Ps. 55, 7; 58, 12). In der Str. 11 ist מִי יַעֲשֶׂה לִּי in ähnlichem Sinne zu fassen, wie מִי יִתְנַנִּי „o machte, o schaffe mir (1 Sam. 14, 6; 22, 3) Jemand Flügel!“ אַרְחִיק נָדִיד, ich will weit <sup>3)</sup> dahin-schweifen, einen weiten Flug thun. Ein Doppeltes will er mit diesem Fluge erreichen: er will klagen über die Trümmer seines Herzens unter den Trümmern Zions; er will auf sein Antlitz sinken, den Staub des heil. Landes inbrünstig zu segnen. An vielen Stellen im Talmud <sup>4)</sup> wird diese Trauer vorgeschrieben. Eine Nachbildung unsrer Stelle findet sich im צִוּן עֲמִירָה (a. a. D. fol. 76. b):

לְבִי יֵאָוֶה לְהִבֵּק בְּרוּעוֹת עָבֵר

אַרְצֶךָ וְאַחֲשׁוֹק בְּפִי נֶשֶׁק אֲבִיךָ

„Herzlich begehre' ich, umarmen zu können den Staub deines Landes,

Deine Steine vor Lieb' küßend mit brennendem Mund.“

אֲנִיד לְבַתְרִי לְבָבִי übersetzen wir „ich klage über die Trümmer meines Herzens“ und nicht (Mendels.) „ich will herumtragen, mein zerfnirsches

1) Vgl. Tr. Ketuboth f. 111, a.

2) Vgl. Gesen. Lehrgebe. § 184. 1.

3) Vgl. über diesen adverbialen Gebrauch das Verb. finit. mit Inf. Gesenius: Gramm. § 139, 1. 2. Ewald: Gramm. § 346, S. 631.

4) Vgl. Tr. Moed Katon f. 26, a. Baba batra f. 60, b. Taanith f. 30, b. S. unten zu Str. 21.





אָעבֿר פֿיערר וְכַרְמֶלֶךְ וְאֶעֱמֹד בְּגִל-  
עֲרָה וְאֶשְׁחַמְמָה אֶל הָר עֲבְרִיָּה:

Juden, selbst der späteren Zeit, als der Größste A. L. licher Glaubenshelden und Gottesmänner da (Sir. 44, 20; vgl. 2 Chron. 26, 7). Und daß er im A. L. oft als der Erwählte und Berufene Gottes erscheint, um dessentwillen Gott Andern Gnade erzeigt (Gen. 19, 29; 20, 17; 26, 5. 24) bestimmt hier den Sänger wohl mit dazu, sein Grab als das größte zu verherrlichen. Merkwürdig ist, daß Hebron noch jetzt von den Arabern<sup>1)</sup> mit dem Namen الخلیل (El-Chalil, der Freund) genannt wird, was offenbar mit dem im Koran (4, 124) dem Abraham beigelegten Namen im Zusammenhange steht. Es heißt daselbst: **وَاتَّخَذَ اللَّهُ أَدْرِهِيمَ خَلِيلًا** „und es erwählte sich Gott den Abraham zum Freunde (Chalilan)“. Nach ihm, dem Freunde Gottes (vgl. Jak. 2, 23), ist denn auch die Stadt, wo sein Grab in der Nähe lag, benannt worden. Wie alt nach der Anschauung der jüd. Ueberlieferung die Sitte war, auf den Gräbern zu weinen und zu beten, erkennen wir unter andrem auch aus einer Stelle im Talmud Tr. Sota f. 34, b, woselbst zu Num. 13, 22 „וַיַּעֲלֶה בְּנֵגֶב וַיָּבֹא עַד חֲבֵרוֹן וְגו'“ „sie (die Kundschafter) gingen hinauf im Süden und er kam nach Hebron“ folgende Erklärung gegeben wird: „Es müßte doch heißen וַיָּבֹא? Es spricht Rabba: man soll daraus (aus dem Sing. וַיָּבֹא) entnehmen, daß Caleb von dem Rath der übrigen Kundschafter sich getrennt hatte und gegangen war, sich auszustrecken (בַּשְׂתַּחֲוָה) auf den Gräbern der Väter und zu ihnen zu reden: „meine Väter, bittet für mich um Erbarmen u. s. w.“<sup>2)</sup> — Str. 14. Von Hebron läßt der Dichter seine Seele weiter schweifen über die Wälder und Gefilde hin, bis er nach Gilead kommt, dort festen Fuß faßt, staunend das Gebirge Abarim betrachtet und der zwei großen Männer gedenkt, der Lehrer und Leuchten Israel's. עבר hier so viel wie „durchziehen, durchstreifen“ ohne Ziel (Ps. 8, 9. Jes. 23, 10; 8, 21) im Gegensatz zu עמד, auf einer Stelle fest stehen bleiben (2 Mos. 9, 8. 1 Sam. 20, 38). Dieslos will er herumstreifen in den Wäldern und Auen Palästina's, bis durch seine Gedanken, durch seine Rück Erinnerung an neue Heilthaten er gefesselt wird und stehen bleibt in Gilead. Die Verbindung von יערר וְכַרְמֶלֶךְ ist schön und offen-

unserer Lesart steht „Hebron“ als Ortsbestimmung und das Grab als Object des Staunens, also auch dem Sinne angemessener.

1) Vgl. Abulfeda Syr. p. 87. Winer Realw. zu Hebron.

2) Vgl. auch Maschi zu Num. 13, 22 und zu Gen. 48, 7, wo er das Weinen der Rachel über ihre Kinder (vgl. Jer. Jer. 31, 15. Matth. 2, 18) mit ihrem Grabe in Zusammenhang bringt.

הָר הָעֲבָרִים וְהָר הָהָר אֲשֶׁר שָׁם שְׁנֵי  
אֹרִיִּים גְּדוֹלִים מְאֹדִיךְ וּמִדִּיךְ:

bar Jes. 29, 17 u. 37, 24 entnommen. כרמל im Gegensatz zu יערר, dem „wildverwachsenen Wald, Dickicht“ (Jes. 21, 13), bezeichnet die schöne, gartenartige Baumpflanzung, überhaupt jedes liebliche, frisch bewachsene Gefilde, wie aus Jes. 32, 15 hervorgeht, wo es der Wüste gegenüber gestellt wird. Wird beides<sup>1)</sup> verbunden (wie Jes. 37, 24), so ist's der Gartenwald, d. h. der schöne, freundliche Wald, wie der berühmte Zedernwald des Libanon<sup>2)</sup>. Daß der Dichter gerade in Gilead stehen bleiben will, mag theils zusammenhängen mit der für den tiefen Schaden Israels von den Propheten als Heilmittel gerühmten „Salbe Gilead's“ (צִיּוֹן קָחִי כָל צָרֵי גִלְעָד mit קִינּוֹת, vgl. Jer. 8, 22; 46, 11; so beginnt auch eine der קִינּוֹת mit צִיּוֹן קָחִי כָל צָרֵי גִלְעָד), theils aber damit, daß vom Gebirge Gilead jenseits des Jordan's<sup>3)</sup> sein Blick auf's Gebirge Abarim fiel, welches (am östlichen Ufer des todten Meeres sich dahinziehend) ihn an Mose erinnerte, der vom Berge Nebo (Deut. 32, 49), einem Theil dieses Gebirges, das heil. Land auch nur zu schauen erhielt (Num. 27, 12; vgl. 33, 44), aber es nicht betreten durfte. Deshalb weilt er in staunendem Verstummen und indem er daran gedenkt, daß dort auch das Grab dieses gottgesandten Gründers der A. L. lichen Theokratie sich befindet, verknüpft sich ihm damit die Erinnerung an Aaron, der auf dem Berge Hor (Num. 20, 22; 33, 38. Deut. 32, 49. 50) begraben war, der vereint mit Mose die Kinder Israel aus dem Diensthaufe führte und ihnen ihr heil. Gesetz gab. Deshalb nennt er (Str. 15) beide, Aaron und Moses, die אֹרִיִּים גְּדוֹלִים und in einem schönen, unübersetzbaren Wortspiel die מאורים und מורים, Leuchten und Lehrer Zion's.

d) Str. 16 — 18. Die Rück Erinnerung an die Vergangenheit im Lichte der Gegenwart schließt sich dem Sänger in diesen drei Strophen ab, die Sehnsucht, im heil. Lande zu weilen, wird nochmals geweckt durch den

1) Vgl. Gesenius' Comm. zu Jes. II, S. 889.

2) Vgl. Gesenius a. a. O. S. 961. Es treffen in dieser Str. zwei grammat. Anomalien zusammen (nämlich zwei Mal steht beim Nomen propr. das Suff. וְעֲבָרִיךְ und עֲבָרִיךְ); und das ist wohl der Grund, weshalb dieser Vers in den übrigen Handschriften und bisher gedruckten Ausgaben ganz weggelassen worden ist. Allein das Suff. bei Nom. propr. die eine appellative Bedeutung haben (vgl. über גִּלְעָד = Steinhäuser, Gen. 31, 48; עֲבָרִים = jenseitige Gegenden, Num. 27, 12), ist an sich nicht selten (vgl. Ges. Gr. § 107, 3; Ewald § 296, S. 508) und soll hier wohl in prägnanter Weise hervorheben, daß auch diese für die A. L. liche Heilsgeschichte wichtigen Orte dem Dichter als zu Zion gehörige erscheinen.

3) Vgl. Winer bibl. Realw. I, 429.

חיי נשמות אייר ארץ וממרה  
אבקת עפרה ונופת צוף נהריה:

Gegensatz der öden Trümmer zu dem früheren Heiligtum mit seinen gottgeordneten Trägern der Gnade und Nähe Jehovah's. — Daß er die Luft <sup>1)</sup> des heil. Landes חיי נשמות „Leben, Erquickung der Seelen“ nennt, das wird von dem rabbinischen Scholiasten <sup>2)</sup> aus der talmudischen Tradition erklärt, daß die Luft des heil. Landes der Lebensodem der seligen Geister sein, und daß deshalb alle außerhalb des heiligen Landes gestorbenen und begrabenen Gläubigen sich unter der Erde fortwälzen werden, um in Pal. zu erstehen <sup>3)</sup>. Hier jedoch scheint dem Sänger sowohl die Luft als der Staub des heil. Landes selbst das Kostliche und Erquickliche zu sein, denn jene schwebt über und dieser steigt auf aus den Trümmern der Stätte, wo das Allerheiligste Jehovah's stand (s. o. S. 94) <sup>4)</sup>. Ueberhaupt hängt diese ganze Stelle zusammen mit mannigfachen theils sonderbaren und äußerlichen, theils auch wieder schönen hagadischen Ueberlieferungen von der Idealität des palästinensischen Bodens. Im Midrasch Bereschit rabba fol. 19, a wird zu der Stelle (Gen. 2, 11) ורהב הארץ טוב, was sich dort auf das Land „Chavilah“ bezieht, folgende Bemerkung gemacht. Das רהב seien die תורה. Denn „sie sind köstlicher denn Gold und feines Gold“ und aus dem Ganzen soll man lernen שאין תורה ארץ ישראל ולא חכמה ארץ ישראל. Im Tr. Baba Batra (fol. 158, b) heißt es ausdrücklich מחכים ישכאל „die Luft des Landes Israel macht weise“. Im Tr. Bechor. (fol. 25, b) wird der Finsterniß des Landes Babylon gegenüber gesagt: אורה אייר יה „Aber die Luft des Landes Israel ist ein Aether Gottes.“ Eine wirklich schöne, aber ebenso aus der Luft gegriffene Hagadah, die hierher gehört, ist die im Tr. Sanhedrin (f. 38, b) erzählte: אמר ר' אושיעא בשמיה: „

1) Der Ausdruck אייר für Luft, Aether (*áēr*) kommt zuerst in der Mischnah vor und ist das einzige aus dem späteren Hebraismus entnommene Wort in der ganzen Elegie. Denn das Str. 31 vorkommende כל'יר fassen wir nicht identisch mit נדר, wie Salomo Dubnow (a. a. O. f. die Anm. am Ende) es thut. S. u. zu Str. 31.

2) A. a. O. fol. 35, b.

3) Vgl. oben S. 94 und Tr. Ketuboth 111, a.

4) Daß der Sänger den Staub des h. Landes einen „Gewürzstaub“ (אבקה) (Hoh. 2, 3, 6) nennt, herrlicher denn Myrrhe, das mag vielleicht aus der uns von Diod. Sic. (II, 49) aufbewahrten Nachricht zu erklären sein, daß der Boden Pal's thatächlich wohlriechende Düste enthalte, aber wahrscheinlicher noch aus der jüdischen Tradition, die den Staub Pal's vorzüglicher als den aller übrigen Länder nennt.

דרב. אדם הראשון גופו מבבל וראשו מארץ ישרי ואבריו משאר ארצות. „Es spricht R. Utschah im Namen Rab's: „der erste Mensch war seinem Leibe nach aus Babel; sein Haupt war aus dem Lande Israel, und seine Glieder aus den übrigen Ländern“, — womit der erste Mensch als Typus der gesammten Menschheit hingestellt wird; die ganze Menschheit hängt in ihm zusammen. Aber das Haupt desselben, der Träger des Geistes, ist aus dem Lande Israel genommen, welches der Träger des Heils für die Menschheit sein sollte. Vgl. noch Tr. Taanith fol. 10, a: תיר' ארץ: „Es lehren unsere Rabbinen, Gott habe mit dem Lande Israel den Anfang seiner Schöpfung gemacht, und dann erst sei die ganze übrige Welt erschaffen worden“ <sup>1)</sup>. Dieses, von der Tradition also verherrlichte Land ist's, nach welchem der Sänger sich sehnt, um seine Luft zu athmen und seinen Staub zu küssen, ja dessen Ströme ihm süßer sind denn Honigseim.“ נהריך ist zunächst real zu fassen, deine Ströme, die Wasser, die Zion und Jerusalem umgeben; dann aber wohl mit besonderer Beziehung auf die symbolische Bedeutung des Wassers, die im N. T. und später in der hagadischen Tradition häufig hervortritt. In Rückbeziehung auf Ez. 47, 1 ff. (wo es heißt: „מים ירדים מתחת מכתף הבית“), ist es der Heilsbrunnen in Zion, aus dem die Wasser der Gnade strömen, die dem Sänger herrlicher denn Honigseim erscheinen (vgl. Jes. 11, 9; 12, 3; 44, 3. Joel 4, 18. Sach. 14, 8) <sup>2)</sup>. Die Hagadah sagt, daß überall, wo die Glorie Gottes throne, da seien Wasserströme <sup>3)</sup>. — Str. 17. Wie Gott dem Propheten Jesajah

1) Im „Kufari“ II, 22 (vgl. 23) sagt der Verf. ausdrücklich: „א'י היתה מועמדת להיושיר כל העולם“, das Land Israel ward gegründet, daß von ihm aus die ganze Welt ihre Richtung erhalte.“

2) נופת צוף (eigentlich נופת צופים Ps. 19, 11), der überfließende Saft des Honigs (Ps. 16, 24). So in der Mischnah Tr. Sota C. 12: מושחרב בית מושחרב צופים, der honigtrunkene Mann, der honigtrunken ist, wo Maimonides (vgl. Wagenfeld: „Sota“ S. 942) es vom überfließenden Honig versteht, den das Land Israel hervorbringt.

3) Vgl. Jalkut Rubeni fol. 14, b: כל מקום שכונה שם שורה שם. Vgl. Gen. 2, 10. Apoc. 22, 1. Eine weitläufige Umschreibung dessen, was hier Str. 16 in kurzen, mythischen, bildsagenden Worten ausgesprochen ist, finden wir in der Zionide „ציון קחי כל צרי“ (a. a. O. f. 72, b), wo es von Palästina also heißt:

ארץ צבי את בתוך ארצות נתונה ומן  
עדן מקום כל יקר יצאו נהריך  
ויהי לאות נעמן רחץ בשרו במי  
ירדן אזי נאסף אף כי טהורין

יָנַעַם לְנַפְשִׁי הַלֹּךְ עָרוֹם וְיָחַף עָלַי  
יִחְרְבוּת שְׂמָמָה אֲשֶׁר הָיָה רִבְרִינָה:

befahl, zum Zeichen der Treue ארום ויחף zu wandern (Jes. 20, 2—4. vgl. 2 Sam. 15, 30), so ist's auch dem nach Jerusalem Wallenden süß und angenehm (ינעם mit לנפש Prov. 2, 10), seine äußere Erscheinung der der geliebten, aber verödeten Stadt gleich zu machen. Denn das Trauern über Jerusalem, das Zerreißen der Kleider <sup>1)</sup>, das haarfuß oder mit schwarzen Schuhen gehen, galt nach der jüdischen Anschauung als eine Ehre, als eine Auszeichnung, die nur den Gliedern des heil. Volkes zu Theil werden dürfe und für sie eine besondere heiligende und sühnende Kraft habe <sup>2)</sup>. Denn „auf diesen Trümmern ist gestanden“ <sup>3)</sup> das Allerheiligste. דביר kommt eigentlich nur im Sing. vor (1 Kön. 6, 5; 8, 6. 2 Chron. 3, 16 u. a.) und es steht dafür häufig קדש קדשים (2 Mos. 26, 33. 34. 2 Chron. 3, 8). Der Plur. קדשי הקדשים (3 Mos. 21, 22. Ez. 42, 13) bedeutet zwar die heiligen Gaben des Opfers und nie das Allerheiligste selbst; es mag aber der Dichter in Anknüpfung daran sich erlauben haben, den Plur. zu bilden, um des Metrums und Reimes willen, und es collectivisch zu fassen als Bezeichnung für die Gesamtheit der im Allerheiligsten befindlichen Geräthe, wie er sie in der folgenden Strophe hervorhebt. — Str. 18. Die Bundeslade und die Cherubim bilden das wesentliche Moment dessen, was das Allerheiligste enthielt und bedeutete. Denn in der ersten Stiftung (Exod. 25, 10 ff.) wird von Jehovah geboten, daß in der Lade das Zeugniß (העדות) und auf derselben der Sühndeckel oder die כפרת (v. 2), aber an den beiden Enden der letzteren die Cherubim (כרובים) sein sollten. Lade und Cherubim waren dem Volke Israel die Gewähr ihres Bundes mit Jehovah und das Mittel der stets zu erneuernden Gemeinschaft mit ihm. Seine auf den Cherubim thronende Gegenwart (Exod. 25, 22. Num. 7, 89. 1 Sam.

אֶף לֹא יִסְלַח עַפְרָא אֶרֶץ בִּזְהָב וּפִזָּה  
יִקַּר כְּמוֹ יְהוֹלֵם מִהַצֵּב הַרְרִיק  
כָּל תַּעֲנוּגִים בְּבֹא בֹסֶרֶךְ לֹא קֵהֶתָה  
הַשֵּׁן וְאוֹלָם כְּצוֹף מִתְקוֹ מְרוֹרִיק  
בֶּךְ כָּל בְּהֵמָה וְעוֹף חֲכָמוֹ עֲדֵי כַחמוֹר  
הִיָּה לַפְּנִים לְבֵן יֵאֵיִל הַמְּרוֹרִיק:

Eine ähnliche Umschreibung s. daselbst f. 86, b.

1) Vgl. Tr. Moed Katon fol. 26, a. Tr. Baba Kama fol. 59, 6.

2) Vgl. Baba Batra fol. 60, b. Taanith f. 30, b. S. u. zu Str. 21.

3) דביר und nicht דביר, wie im gewöhnlichen Text, da דביר Plur. ist. Vgl. Zuzgato a. a. O. S. 22.

בְּמִקְוֵם אֶרֶזֶן אֲשֶׁר מִנּוּ וּבְמִקְוֵם כֶּרֶם  
בֵּין אֲשֶׁר שָׁבְנוּ חֲרִירִי חֲרִירָה:

8, 3. Ps. 99, 1. 2), das wider die Sünde des Volks zeugende Gesetz (Deut. 31, 26), das gegen die Gapporeth gesprengte Blut der Versöhnung (Lev. 16, 14): sie machten Israel zum Volke Gottes, sie waren der Mittelpunkt seines theokratischen Lebens <sup>1)</sup>. Deshalb waren sie, besonders die Bundeslade mit Allem was sie barg, so zu sagen das Palladium seiner Freiheit und Gottesgemeinschaft. Das ist denn auch der Grund, weshalb die Lade des Bundes, in allen Erlebnissen des Volkes mit ihm hin und her wandert (Jud. 20, 26. 1 Sam. 3, 3; 7, 1. 2 Sam. 6, 17 f.), in seinen Kriegen gegen die Feinde, in seinem Gottesdienst im Frieden das über Alles verehrte und gewahrte Heiligthum blieb. Auch von unserem Dichter wird dieses angedeutet im נגנו <sup>2)</sup>, welches sich nur aus der Tradition erklären läßt. Wie schon bei den Heiden heilige Kisten für Götterbilder und andere Heiligthümer <sup>3)</sup> als Palladien der Freiheit vor feindlichem Angriff geschützt und eifrigst gehegt und verborgen wurden, so sagt auch die hagadische Tradition, daß die Lade des Bundes nicht offen im Tempel gestanden, sondern in einer Höhle unter dem Tempel verborgen gewesen sei, um sie vor feindlichem Angriff zu schützen. Schon die Mischnah <sup>4)</sup> erwähnt dessen in Anknüpfung an 2 Chron. 35, 3. Am Deutlichsten ist davon die Rede im Talm. Tr. Horajoth f. 12, a, wo auch die übrigen Geräthe des Heiligthums erwähnt werden. Es heißt daselbst: וצנענה המן ומקלו של אהרון וארגו שלחן פלישתים דורון לישרי. מי גנזו? ואשיה מלך יהודה גנזו שראה שכתוב בתורה (Deut. 28) יולך יי אותך ואת מלכך אשר תקים עליך אל גוי אשר לא ידעת אתה וגוי צוה וגנזום שני <sup>5)</sup> (2 Chron. 35, 3) ויאמר ללויים תני את ארון הקדש בבית אלסו: אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל וגוי: soll die Lade des Bundes an einem verborgenen, später nicht wieder zu findenden Orte unter oder neben dem Tempel Salomo's haben verbergen

1) Vgl. Bähr: „Symbol.“ I, 381 f. Hofmann: „Weisf. u. Erf.“ I, 141 f.

2) נגנז kommt als Verbalstamm in der Bibel nicht vor, sondern nur גנזים, „verborgene und aufbewahrte Dinge, Schätze“ (Esth. 3, 9; 4, 7; vgl. Esth. 7, 20); aber in der Mischnah- und Talmudsprache ist גנז häufig als Verb. gebraucht, im Chald. גנז identisch mit dem arabischen جنى bedecken, verbergen, aufbewahren.

3) Vgl. Rosenmüller. „Morgenl.“ II, 90 ff. Spencer: „Legg. rit.“ 3, 5 p. 1084 sqq.

4) Vgl. Tr. Schekal. fol. 6, a.

lassen, weil er wußte, daß der Tempel sollte zerstört und das Volk ins fremde Land geführt werden (2 Kön. 22, 15 f.)<sup>1)</sup>. Mag nun der Sänger auf diese Tradition, oder auf die 2 Makk. 2, 4 f. uns aufbehaltene Sage sich beziehen, nach welcher auf Befehl Gottes Jeremijah vor der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier die Lade auf dem Berge Pisgah (Deut. 34, 1) vergraben haben soll, auf jeden Fall will er mit dem **בְּנֵי נֶפֶשׁ** den Gedanken ausdrücken, daß die Lade des Bundes nicht verloren<sup>2)</sup>, sondern aufbewahrt sei und durch Gottes Allmacht und wiedererwachende Gnade dem Volk wiedergegeben werden könne<sup>3)</sup>. Denn wie einst zwischen den Cherubim (Exod. 37, 7 f.; 25, 18) Jehovah's allgewaltige Kraft und Herrlichkeit, die wahrhafte, persönliche Gegenwart seiner Majestät<sup>4)</sup> „die innersten Gemächer“, d. h. das Allerheiligste Zion's bewohnte, so wird er auch einst wiederkommen, sein fluchbeladenes, trauerndes und klagendes Volk wieder zu seiner Gemeinschaft zu erheben. Mit diesem Höhepunkt der Rückerinnerung an die Vergangenheit des Heils schließt der erste Theil der Elegie. Es ist charakteristisch und tief psychologisch begründet, daß eben mit dem Höhepunkt derselben, mit dem Bewußtsein, daß einst Jehovah so herrlich unter Israel gethront „im Innersten seiner Gemächer“, auch der Schmerz der Verzweiflung über das Jetzt, über die elende Gegenwart doppelt heiß sich in den Vordergrund drängt, wie wir gleich in den ersten Strophen des folgenden, zweiten Theiles sehen werden, um sodann am Schlusse doch in freudige Hoffnung überzugehen.

1) Vgl. Tr. Schekal. f. 9, a. Joma f. 53, b. Kerithoth f. 5, b. Maimonides: Beth ha Bechirah C. 4, § 1.

2) Wie Stern a. a. O. fälschlich übersetzt „wo einst die Bundeslade ruhte, das verlorne (sic!) Himmelsgut“.

3) Buxtorf: Exercit. C. 23, p. 104. Eisenmenger: „Entb. Jud.“ II, S. 857 f.

4) 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. Ps. 80, 2. Jes. 37, 16. Vgl. Bähr: Symb. I, 940 ff.

אֲנִי וְאַשְׁלִיךְ פֶּאֶר נִרְי וְאַקֹּב וְאֵן  
חֵלֶל בְּאֶרֶץ שְׂמֵמָה אֶת־נְיִרְיָהּ:

**II. Haupttheil.** Die fluchbeladene, elende Gegenwart im Lichte der hoffnungsreichen Zukunft. Nachdem der Sänger im Schmerz der Verzweiflung über die Verstreuung seines Volkes in alle Länder und über die dadurch ihnen, den Geweihten des Herrn gewordene Verunglimpfung den Höhepunkt seines Jammers erreicht zu haben glaubt (Str. 19—20), vertieft sich ihm noch die Bitterkeit dieses Schmerzes im Hinblick auf die Sünde des treulosen Volkes (Str. 21—23). Aber gerade an der Tiefe dieses Schmerzes entzündet sich ihm auch die Hoffnung auf das Wiedererwachen der alten Liebe und Huld Zion's für dieses Volk, welches sehnlichst des Heiles harret und aus seiner Verbannung betend sich darnach sehnt, in das Heiligthum wieder zurückgeführt zu werden (Str. 24—28). Denn Zion's Heil kann nicht vergehen; während aller Heiden Reiche gestürzt werden sollen, bleibt Zion's Macht und seine Erwählten immer und ewiglich (Str. 29—31). So ist also die mit dem Verzweiflungsschmerz über den Fluch der Gegenwart und die Sünde des Volkes sich verschmelzende, aber dennoch zuversichtliche Hoffnung auf endliche Wiederbringung des Heiles der Hauptinhalt dieses zweiten Theiles der Elegie.

a) Str. 19—23. Der Dichter sieht sich und alle wahren Israeliten als Geweihte Jehovah's (**קְדוֹשֵׁי ה' לֵי** 4 Mos. 6, 8), als Nasiräer an, die, indem sie außerhalb des heil. Landes weilen, entweiht werden<sup>1)</sup> und ihr Gelübde der Dahingabe an Gott nicht lösen können (4 Mos. 6, 9 f.). Dieser innere, unauflöslche Widerspruch zerreißt ihm das Herz, er will abscheeren und fortschleudern den Schmuck (s. über **נָדָר**<sup>2)</sup> in dieser Bedeutung Num. 6, 19) seines geweihten Hauptes, zum Zeichen, daß er es für entweiht hält. Das Abscheeren des Haupthaars geschah entweder am Ende des Nasiräats (Num. 6, 6 f.), nachdem das Gelübde gelöst worden war, oder als Zeichen der Entweihung und Verunreinigung des Nasir, der sodann sein Gelübde wieder von vorne beginnen mußte<sup>3)</sup>. In dem **נָדָר** liegt aber der Doppelsinn, daß es entweder den Schmuck der Weihe des Nasir bezeichnen kann (vgl. Num. 6, 9, 19), oder den Kopfschmuck des Bräutigams

1) Vgl. Mischnah Tr. Nasir 3, 6. Talm. Tr. Ketuboth 111, a.

2) Wir lesen mit Luzz. nach zwei Handschriften **נָדָר** statt des gewöhnlichen **נָדָר**, weil es ohne das Metrum zu stören, besser in den Zusammenhang paßt.

3) Vgl. Act. 18, 18. Mischn. Tr. Nasir 3, 6.

אִיךָ יַעֲרֹב לִי אֶכּוֹל וְשָׁתוֹת בְּעֵת אֶהְיֶה  
כִּי יִסְחָבוּ הַכְּלָבִים אַחֲרַי-כְּפִירִיָּה:

(Jes. 61, 10; Ez. 24, 17). Beides vereinigt sich zu einem Begriff, wenn man (vgl. Num. 6, 18) den Nasir als einen „Verlobten des Herrn“ ansieht. Denn nach der Zerstörung des Tempels, nachdem der Kopfschmuck des Priesters (2 Mos. 39, 28) und mit ihm der ganze M.T.liche heilige Cultus abgethan und entweiht war, sollte auch kein Verlobter seinen Kopfschmuck behalten<sup>1)</sup>. Im Talm. Tr. Gittin f. 7, a wird ausdrücklich gesagt, daß in der Zeit, in welcher die מצנפת vom Haupte des Priesters gewichen sei, auch der Kranz oder der Schmuck von dem Haupte des Verlobten, überhaupt von dem Haupte eines jeden Menschen fortgethan werden müsse. Es heißt daselbst wörtlich: בזמן שמצנפת בראש כהן גדול עטרה בראש כל אדם. נסתלקה מצנפת מראש כהן גדול נסתלקה עטרה מראש כל אדם וגו'. Im Tr. Baba Batra f. 60, b wird auch den Weibern geboten, ihren Schmuck abzuwerfen, zum Zeichen der Trauer, und dem Bräutigam, Asche auf sein Haupt zu streuen, damit einst das Jes. 41, 1 f. Gesagte an ihnen in Erfüllung gehen könne, daß Gott den Seinen geben werde פאר תחת. Ueberhaupt war das Abschneiden (Hiob 1, 20. Mich. 1, 26. Jes. 15, 2. Jer. 41, 5) oder Kaufen des Haars (Ezra 9, 3) ein bei Juden und Heiden<sup>2)</sup> gewöhnliches Zeichen der tiefsten Trauer. Vielleicht denkt der Sänger noch insbesondere an Jer. 7, 29, wo der Herr dem Propheten um des im Volke Israel untergegangenen Glaubens willen befiehlt: גדי בדרך והשליכוני. „Scheere dein Haupthaar und wirf es zur Erde, denn der Herr hat dies Geschlecht, über das er zornig ist, verworfen und verstoßen“. Denn, seit der Tempel zerstört ist, heißt es Mischnah Tr. Sota C. 12<sup>3)</sup>, sind geringe geworden, haben aufgehört die Gläubigen. Und das ist der innerste Kern des heißen Schmerzes, der den Sänger bewegt und deshalb verwünscht er, nicht den Tag (Hiob 3, 1. 8. Jer. 20, 14), sondern die ganze Zeit<sup>4)</sup>, da das Israel der Verbannung

1) So heißt es in der kabbalistischen Kinah für den 9ten Ab, die mit זכור beginnt und Thren. 3 nachgebildet ist (vgl. a. a. O. f. 26, a): נפלה עטרת ראשנו, כי נשרף בית מקדשנו.

2) Vgl. Elias XXIII, 46; XXII, 467. David Metam. V, 560.

3) Bei Wagenseil Sota Tr. Misch. Altd. 1674. S. 940: משחרב המקדש פסקו אנשי אמונה שנ' הושיע ה' כי גמר חסור וגו'.

4) נקב in der Bedeutung „mit dem Fingerring belegen“ (Num. 28, 2. Glob 3, 8. Isaiern Lev. 24, 11. 16) kommt mit זמן verbunden in der h. Schrift nicht vor. Es hat hier eine besonders prägnante Bedeutung, um die ganze Zeit hervorzuheben, seit und in welcher die Verunreinigung geschah. זמן bedeutet immer eine be-

אִיךָ יַמְאוֹר יוֹם יְהִי מְתוֹק לְעֵינַי בְּעוֹר  
אַרְאֶה בְּיָמֵי עוֹרְבִים פְּגִרִי נִשְׁרִיָּה:

im fremden, unreinen Lande entweiht wird. Zwar hat nach der hagadischen Tradition Schovah über das Volk Israel beschlossen, daß seine Verbannung nur „einen Tag“ dauern sollte, aber „die Sünde und Unbußfertigkeit des Volkes haben die Zeit verlängert“<sup>1)</sup>. Und weil es eine Zeit ist, da das Volk im unreinen Lande weilt, wo es ebenso unmöglich ist, das Gesetz zu erfüllen, als es in Palästina, dem heil. Lande, erleichtert ist, fromm zu leben<sup>2)</sup>, deshalb legt er seinen Fluch auf diese Zeit der Entweihung. הלל, in der heil. Schrift häufig für die Profanierung des Heiligen gebraucht (Lev. 19, 8; 21, 9. Mal. 2, 11 u. a.), wird hier speciell auf die Nasiräer, die Geweihten Zion's bezogen, wie es Ps. 89, 40 (vgl. Ps. 132, 18) heißt: הלל לארץ נדור, wo der Psalmist den Schmerz darüber ausspricht, daß Gott die Krone seiner Gesalbten zu Boden geworfen und dadurch entweiht hat. Merkwürdig entsprechen sich הלל und נקב in ihrer physischen Grundbedeutung, „durchbohren, aushöhlen“. Der Sänger will in dem וכן andeuten, daß seine subjective Stimmung und ihre Bethätigung adäquat sei dem objectiven Zustand seines Volkes. — Str. 20 — 21 fährt er fort, seine Trauer zu schildern. Er mag nicht Speise und Trank, denn das Fasten ist der seinem innern Seelenschmerze durchaus entsprechende, äußere Zustand. In der halachischen Tradition wird auf das Fasten am 9ten Ab ein besonderes Gewicht gelegt. Im Tr. Taanith f. 30, b heißt es: R. Schimeon der S. des Gamaliel sprach, „ein Jeder, der da isst und trinkt am 9ten Ab, veründigt sich gleich dem, der am Versöhnungstag isst und trinkt“. Und die Weisen sagen: „ein Jeder, der am 9ten Ab ein Geschäft verrichtet und nicht über Jerusalem trauert, der wird nicht schauen die (endliche) Freude. Und ein Jeder, der Fleisch isst und Wein trinkt am

stimmte Zeit, die ihren Anfang genommen (Koh. 3, 1. Neh. 2, 6. Esth. 9, 27) und ist überhaupt ein Wort des späteren Hebraismus, halb. זמן, syr. رَج. Auch die oben angeführte Stelle aus Tr. Gittin 7, a beweist, daß wir hier „Zeit“ und nicht, wie Mend. und Herder „Tag“ zu übersetzen haben.

1) Vgl. Jalkut chadaseh f. 49, Nr. 62. הקיבה לא גזר על ישרי גלות אלא יום אחד ומה שהם בגלות יותר? הוא משום שאינם עושים תשובה לפני הקיבה. Vgl. Talm. Tr. Sanhedria 97, b. Midr. Schir. hasch. rabba f. 269, a.

2) Vgl. Tr. Ketuboth f. 111, a, wo es heißt: איר אלעזר כל הדר באי שריו בלא עון... איר יוחנן כל מהלך ארבע אמות באי מרבה בן שוהא בן העזר.

9ten Ab, an dem erfüllt sich das Wort des Ezechiel (32, 27): „Und es soll ihre Missethat über ihre Gebeine kommen“. „Aber, wer da trauert und sich der Speise enthält, der ist würdig und wird schauen die Freude Jerusalem's“<sup>1)</sup>. Und wie sollte ihm Speise und Trank munden, da er sieht, „wie Hunde die Leichname der jungen Löwen Zion's zerfleischen“. Der Hund, ein unreines Thier, ist hier nicht (wie sonst im Orient)<sup>2)</sup> eine schimpfliche Bezeichnung für die Christen<sup>3)</sup>, sondern (wie auch Apok. 22, 15 das Wort *κύν* gebraucht wird) eine Bezeichnung für alle außerhalb der heil. Gemeinschaft Stehenden<sup>4)</sup>, also für die Juden jeder Unbeschnittene und Heide (vgl. Schöttgen: hor. hebr. I, 1145), wie es in der Pirke des R. Eliezer c. 29 heißt: „wer ist der Hund? welcher nicht beschnitten ist, also der Götzendiener, denn er ist nicht beschnitten“<sup>5)</sup>. Hier bezieht es sich auf die Verfolgungen, die die Juden von den Arabern in Spanien und die wallfahrtenden Pilger von den Sarazenen zu erleiden hatten, die damals über Jerusalem herrschten. Das Bild selbst ist 1 Kön. 21, 23; 22, 38 (vgl. Jer. 15, 3) entnommen. כפיר, der junge Löwe, bezeichnet dagegen den Starke, den Helden eines Staates (Ez. 38, 13. Nah. 2, 14), hier also: „die aus dem Volke Israel“ oder mit besonderer Beziehung auf den Stamm, zu welchem die Exulanten gehören und der 1 Mos. 49, 9 als יהודה אריה bezeichnet wird: „die Kinder des Löwen Juda“. Der einst, nach der Verheißung, ein solcher sein sollte, von dem es heißen werde: כפיר ערית, der ist jetzt, statt seinen Raub davon zu tragen, statt seine Siege zu feiern, in seinen Kindern, den Juden der Diaspora, ein „von Hunden“ zerfleischer und zerrissener. Str. 21 ist dem Sinn und dem Bilde nach ähnlich der vorigen. Im ersten Hemistich ist die Frage, „wie sollte meinen Augen süß sein das Licht des Tages“ Eccles. 11, 7 nachgebildet, wo es heißt: מתוך האור וטוב לעינים לראות אה השמש. Diese Freude am Tageslicht ist ihm benommen, so lange er durch dasselbige gewahr wird „in dem Munde der Raben die Leichname deiner Adler“<sup>6)</sup>. Der Adler mit seinem starken Gefieder (Ez. 17, 3. Dan. 4, 30), mit seiner im raschen, leichten Fluge erreichten (Deut. 28, 49 u. Sam. 1, 23) und kräftig bezwun-

1) Vgl. Tr. Baba Batra f. 60, b: דוכה ירוש' דוכה וירואה בשמחתה. Vgl. Moed Katon f. 26, a.

2) Vgl. Rosenmüller: Morgent. IV, 36.

3) Vgl. Eisenmenger: Ent. Jud. I, 713 f.

4) S. Jer. 66, 3 oder sonst als Scheltwort gebraucht 2 Kön. 8, 13. 2 Sam. 16, 9 u. a.

5) Vgl. מה הכלב? שלא נמול כך העינים שלא נמול:.

6) Wir lesen mit Luzzato S. 22 nach dem kalberesischen Nachsor und dem

כוס היגונים לאט הרפי מעט בי כפר  
מלאו כסלי ונמשי ממרוקיה:

כב

genen Beute (Job 9, 26. Ps. 8, 1), mit seinem hohen Wolkenfluge (Spr. 23, 5) und seiner stets verjüngten Kraft (Ps. 103, 5; vgl. Jer. 40, 31) ist in der heil. Schrift ein häufiges Bild für die in dem Herrn Gestärkten, die in seiner Gemeinschaft nie müde werden (Jer. 40, 31); und hier werden sie von Raben, den unreinen (Lev. 11, 15. Deut. 14, 14), gefräßigen Thieren zerfleischt. Beide Bilder, Löwe und Adler, zur Bezeichnung des Edlen, Kräftigen und Raschen, kommen 2 Sam. 1, 23 verbunden vor, für Saul und Jonathan, wo David über ihr Dahinscheiden Leid trägt. — Aus diesen beiden (Str. 20 u. 21) ausgeführten, allerdings sehr grellen und schroffen Bildern hat man geschlossen (s. oben S. 61), daß Juda ha Levi, als er mit zerrissenem Kleide, baarfuß, auf Händen und Füßen kriechend und weinend sich dem Heiligthum der öden Stadt genähert und diese Elegie vor sich her gesprochen habe, gerade bei diesen beiden Versen (sic!) von einem Sarazenen oder christlichen Ritter überritten worden sei<sup>1)</sup>. Offenbar ist es nur eine ausschmückende Tradition. — Str. 22—23 steigert sich der Schmerz des Sängers zur höchsten Bitterkeit. Der Kelch, den Jehovah in seiner Hand hält (Jer. 51, 7. Hab. 2, 16. Ps. 75, 9) und ihn entweder als Becher des Trostes (Jer. 16, 7) und des Heils (Ps. 116, 13) oder als Becher seines Zorns (Jer. 51, 17; vgl. v. 22), als Taumelkelch der Leiden (Thren. 4, 21. Ez. 23, 33) mit starkem, berauschemd Wein gefüllt (Jer. 29, 9. Jer. 25, 15), ganzen Völkern und einzelnen Menschen reicht, ist hier als Bild der höchsten Leiden, die Gott verhängt, gebraucht und wird personifiziert und angeredet als Symbol des zürnenden Jehovah, der mit seiner Rechten (Jer. 25, 28) ihn dem zu trinken reicht (Jer. 49, 12), den er strafen will. Woher das Bild eigentlich stamme, ist schwer zu bestimmen. Mag man dabei an den Becher des Schierlingstrankes denken, den man die zum Tode Verurtheilten trinken ließ, oder an das bei den Arabern häufig gebrauchte Bild des Kelches, als Bezeichnung für das Schicksal überhaupt<sup>2)</sup>; auf jeden Fall ist der Kelch ein allgemein gewordenes Bild des höchsten, bittersten Leidens (vgl. im N. T. Matth. 20, 22; 26, 39. 42). Er wird

Elvan: בשריך, beine Adler, statt des gewöhnlich recipirten בשריך, was im Plur. (außer Prov. 14, 30, wo es „Beine“ bedeutet) nie vorkommt und durchaus keinen Sinn giebt, obgleich Menb. willkürlich „beine heiligen Leichname“ übersetzt und Herder „Edle und Fürsten“ daraus macht.

1) Vgl. Gedaljah Schalsch. Hakkab. C. 40. Vgl. Heidenheim: מאמר על הפירושים וגו' S. 5. S. auch Wolf: „Bibl. III, 323; I, 438 f.

2) Vgl. Gesenius zu Jer. 51, 17. Hamasa edit. Schultens p. 440 u. 442.

1) Vgl. Ps. 38, 8, gewöhnlich כל ידיו רלב verbunden, Jer. 41, 20; 17, 10. Ps. 7, 10.

2) Dieses ist in dem kurz auf einander folgenden **מַעַט הָרַפִּי** (schön und gleichsam die höchste Er schöpfung durch den betäubenden Trank bezeichnend, ausgedrückt.

3) חֲמֹר um des Verhältnisses willen statt des grammatisch richtigen חֲמֹר (von חֲמֹר), ist aus der halbdätschen Form חֲמֹר gebildet. Vgl. Gesa 6, 9; 7, 22. Dan, 5, 1. 2.

גלית קליינר, וטומאטק בשולר וגם  
טמאט דרך מאוד הרבית זנוניך  
דרך אחותך הלא הלכת וזנית בת'י  
נותה והזנית בנותיך ובניך:

was lange nicht so kurz und prägnant und so tief ergreifend die Sünde schildert, als die beiden Strophen in unserer Zionide <sup>2)</sup>. Daß all' der Gluch, all' das Elend, das auf dem Volke lastet, um ihrer Sünde willen ihm auferlegt sei, tritt allerdings in vielen קִבְרֹת hervor <sup>3)</sup>, aber doch ist's nicht

1) Eigentlich „auspressen“. Vgl. Jes. 51, 17, wo **מִצֵּה קִבְעַת** steht, s. Gesen. Comm. III, S. 150.

2) Vgl. auch dasselbe Bild in dem Kaltrischen **שומרון קור** (a. a. D. fol. 27, a) weiter ausgeführt, wo Dholibah spricht: „ich bin ebenso verkehrte Wege gegangen und habe treulos gehandelt gegen den Freund meiner Jugend, wie Dholah“.

3) Vgl. a. a. O. fol. 74. b, wo im ציון קחי כל צרי zu Zion gesagt wird, es sei um seines Abfalls willen zerstört:

מרית בצורך אשר מצר נצרך ואז

זרים עכרוך ואת היית בעוכריך:

Ugl. fol. 42, b : נמאס באשר בו נעשה .

צִיּוֹן כְּלִילָה יָמִי אֶהְבֶּה וְחֵן עֲוֹרִי  
מֵאֵז יִבֶּה נִקְשְׁרִי נִפְשׁוֹת חֲבֵרָה:

der tiefe, durch's heilige Gesetz Gottes im Herzen des Einzelnen geweckte Schmerz über die eigene Sünde, es heißt meist (wie in dem kalirischen זכור a. a. D. f. 23, b; vgl. Thren. 5, 7) אֲבוֹתֵינוּ חֲטָאוּ וְאִנִּים וְאֶנְחָנוּ סוֹבְלִים (Jer. 3, 25; 44, 17) während es doch sonst in der Schrift (Jer. 3, 25; 44, 17) immer heißt חֲטָאוּ אֶנְחָנוּ וְאֲבוֹתֵינוּ (so auch Jer. 16, 13; 44, 3. 21 אתם ואבותיכם). So ist's auch in unsrer Stelle mehr die Rückerinnerung an die Sünde Judah's und Israel's, als das Bewußtsein und die Erkenntniß der eigenen Sünde, die dem Sänger den Schmerz so steigert, daß er willig dem Leiden sich unterzieht. Darin liegt allerdings auch eine Erkenntniß der eignen Sünde mit ausgesprochen, aber doch nicht mit dem Ernst und der Tiefe des zerschlagenen und gebrochenen Herzens (s. o. S. 77 das Ende des Kufari).

b) Str. 24—28. Nachdem der Sänger bis zur Erschöpfung und Betäubung sich dem Schmerz der Gegenwart hingeeben, erwacht er wieder wie aus einer Ohnmacht und Erschlaffung, denn der Blick in die Zukunft erweckt ihm die Hoffnung, und wirft einen hellen, milden Schein auf das düstre, dunkle Bild, das er geschildert. Er wendet sich (nachdem er Str. 22 den Leidenschaftlichen angerebet) wieder an Zion, und beschwört es, seine alte Liebe und Huld wieder erwachen zu lassen um der Sehnsucht willen der Verstreuten, deren Seelen in unveränderlicher Liebe an Zion hängen. כְּלִילָה, die allerschönste, perfecta pulchritudine, wird Thren. 2, 15 von Jerusalem gebracht. Die Stadt, die die allerschönste, und ein כְּשִׁירִי war, wird dort beklagt als eine, die nun von allen Vorübergehenden verspottet wird (vgl. Ez. 27, 2 dieselbe Bez. für Tyrus). Daß hier כְּלִילָה statt כְּשִׁירִי steht, ist ungewöhnlich und steht um des Metrums willen. Uebrigens heißt es auch nur in Pausa יָמִי, sonst יָמִי (Ez. 28, 7) oder יָמִי. Mitten in der Verwüstung wird Zion doch als Krone der Schönheit angerebet, in der zuversichtlichen Gewißheit, daß seine Schönheit nicht an dem Schein des äußerlichen, momentanen gegenwärtigen Zustandes hafte, sondern an der Verheißung (Jes. 62, 4) und an dem durch dieselbe gewährleisteten Heil, das auch Zion kommen soll (Jes. 59, 20). Zion ist עִיר תְּפִאֶרֶת, unter Gottes Obhut, durch seine Macht<sup>1)</sup>. Durch seine Macht soll es auch wieder erstehen und erwachen zur alten, ursprünglichen Liebe und Huld. Zion wird als eine Jungfrau angerebet, die gleichsam in

1) Vgl. Gesen. zu Jes. 62, 3 Comm. III, S. 258.

Schlaf versunken ihren Genossen nicht mehr die frühere Liebe und Huld erweist. Deshalb ruft er ihr zu עֲוֹרִי אֶהְבֶּה „laß wach werden, erwecke wieder die Liebe“, womit nicht die „Liebesgluth der Genossen“<sup>1)</sup>, sondern nur die Liebe Sions zu den Genossen gemeint ist, deren Seelen ihm innigst verbunden sind. Denn אֶהְבֶּה וְחֵן steht dicht neben Zion und kann unmöglich auf das am Ende der Str., im folgenden Satz stehende חֲבֵרָה bezogen werden. Außerdem ist das Pil. עֲוֹרִי immer transit. (Eyr. 10, 12. Job 3, 8. Jes. 23, 13) und kann nicht „erwachen“ bedeuten (Mend.). Es ist vielmehr Cant. 2, 7 u. 3, 5 nachgebildet, wo es zwar entgegengesetzt heißt „wecket die Liebe nicht auf“ (אם תעוררי), wo aber hinzugefügt wird: עד שהחפץ. Und so redet denn der Sänger hier zu Zion, es möge ihm jetzt gefallen, nachdem es so lange geruht, und in so tiefem Schlafe versunken ist, daß es nicht einmal den Gruß des Friedens den Seinigen entbietet (Str. 1), wieder zu erwecken die alte Liebe und Huld<sup>2)</sup>. Deshalb, wegen jener Beziehung auf das אֶהְבֶּה וְחֵן im Hoh. L., ziehen wir die Lesart עֲוֹרִי dem von Luzzato (a. a. D.) aus dem „Divan“ mitgetheilten תִּקְשְׁרִי vor, welches allerdings auch einen Sinn gäbe, da man im späteren Hebraismus קשר בוספד ואבר<sup>3)</sup> für „Trauer anlegen“ (anbinden) sagt und hier dann das Gegentheil davon gesagt wäre, nämlich „Liebe und Huld anbinden“, d. h. wie einen Schmuck, den eine Braut sich umlegt (vgl. Jer. 2, 32. Jes. 49, 18). Aber doch ist's gezwungen und hart, denn קשר „anbinden“ wird nie in der heiligen Schrift mit abstrakten Begriffen wie אֶהְבֶּה וְחֵן verbunden. Auch ist das „erwecke die Liebe“ offenbar eine Anspielung auf Ps. 44, 24 „erwache, warum schläfst du Herr? Erwache und verstoß“ uns nicht auf immer<sup>4)</sup>. Es ist auch wahrscheinlich, daß aus dem Folgenden נקשר um des herzustellenden Gleichklangs willen, hier das נקשר entstanden ist. „Das Gefesseltsein der Seele an (ב) Jemand“ als Bezeichnung der innigen Liebe wird durch קשר häufig in der Schrift ausgedrückt (1 Mos. 44, 30. Eyr. 22, 15). — Str. 25 wird diese Liebe, mit

1) Vgl. die Uebersetzung von Stern a. a. D. und Mendelssohn.

2) Daß dies die richtige Auffassung, beweist auch das באד am Anfang des 2ten Hemistichs, wie wir mit Luzz. Beth. S. 22 nach zwei Handschriften lesen, statt des üblichen לִבְאֵד, weil es in passender Weise die alte, frühere Liebe bezeichnet, die Zion wieder erwecken soll.

3) Vgl. im הגיון לב, Königbb. 1845, S. 528.

4) Vgl. Ps. 78, 65 und in der Zionide ידודות ידוד (a. a. D. fol. 85, b) das עֲוֹרִי וְהִתְנַעַרִי, das Zion zugerufen wird und unsrer Stelle nachgebildet zu sein scheint.



כה

הם השמחים לשלחתך והכואבים  
על-שוממותך ובוכים על-שברך:

כו

מבור שבי שואמים נגדך המשתחווים  
איש ממקומו אלי כוכב שערך:

der die Seelen der Genossen Zion's ihm auf's Innigste verbunden sind, dadurch begründet, daß sie Alles, was Zion betrifft, sein Wohl und Wehe auf's Tiefste mitempfinden<sup>1)</sup>. In Anknüpfung an Jes. 66, 10 ist hier der Gegensatz der Freude über Jerusalem's Wohl und der Trauer über seine Verwüstung hervorgehoben, wie es ebenso auch im Talm. Tr. Taanith fol. 30, b geschieht: 'כל שאינו מתאבל על ירוש' אינו רואה בשמחתה שנ' שמחו את ירוש' וגילו בה כל אהביה' שישו אתה משוב כל המתאבלים עליה' מכאן אמרו: כל המתאבל על ירוש' דוכה ורואה בשמחתה' „Die Weisen lehren, ein Jeglicher, der nicht trauert über Jerusalem, wird ihre Freude auch nicht erschauen, denn es steht geschrieben: „Freuet euch mit Jerusalem und jauchzet über sie, alle die ihr sie lieb habt, freut euch mit ihr gar sehr, alle die ihr über sie getrauert habt“<sup>2)</sup>. Deshalb sagen sie: „ein jeder der da trauert über Jerusalem, ist würdig einst zu schauen ihre Freude“<sup>3)</sup>. — Str. 26. In der Sehnsucht nach dem Wiedererwachen der Huld und Liebe Zion's richten sie Alle, ein Jeder von seinem Ort, ihre Blicke gen Jerusalem. Das bezieht sich nicht bloß auf die alte Sitte, beim Gebet das Gesicht nach dem heil. Tempel zu richten (Dan. 6, 11. 2 Chron. 6, 34. Str. 4, 58), eine Sitte, die selbst bei Christen als ein alter Gebrauch bestand<sup>4)</sup> und bei den Arabern im Beten nach Mecca hin sich kund giebt<sup>5)</sup>; sondern der Sänger scheint hier insbesondere an die Stelle 1 Kön. 8, 47 ff. zu denken, wo Salomo in dem Tempel betet, „daß, wenn Jehovah sein Volk um ihrer Sünde willen gefangen führen lasse in ferne Länder und sie im Lande ihres Gefängnisses sich betend zum heil. Lande und zum Tempel hinführen (והתפללו אליך), er sie erhören und sich ihrer erbarmen wolle, sie wieder zu erlösen“. Im Talmud wird daher häufig diese Vorschrift wiederholt (Tr. Berachoth f. 30, a; f. 46, b) und im Midrasch Schir haschirim rabba fol. 25, a wird zu Cant. 4, 4 ausdrücklich erklärt: העובדים בחוצה לארץ

1) Vgl. die Nachbildung dieser Stelle am Anf. der Zionide שואלי שרופה הכואבים המשתוממים וגו' (a. a. O. f. 85, b) באש.

2) Tr. Moed Katon f. 26, a. Baba Batra f. 60, b.

3) Vgl. Tert. Apol. 16; Clem. Alex. Str. 7, p. 724. Orig. hom. 5 in Num.

4) Vgl. Rosenmüller: Morgenl. IV, 361.

כז

עדרי המונח אשר גלו ונתפזרו  
מהר לגבעה ולא שכחו גדרך:

ומתפלליון הופכין פניהם לארץ יש' שני' (1 Kön. 8) והתפללו אליך דרך ארצם העובדים בא"י הופכין פניהם כנגד ירוש' שני'. Die da außerhalb des h. Landes sich befinden, sollen beten mit dem Angesicht zum L. Israel gewandt; denn es heißt (1 Kön. 8): „und sie beten zu Dir nach ihrem Heimathlande hin“. Ebenso, die im h. Lande sich befinden, sollen beten mit dem Antlitz nach Jerusalem gewendet.“ — Str. 27. u. 28 sind von Mendelssohn gar nicht übersetzt worden, weil sie (nach der Meinung des Herausgebers Salomo ben Dubnow<sup>1)</sup>) zwei Bilder in sich vereinigen und in unschöner Weise von einem zum andern überspringen. Nämlich erst bezeichne der Sänger das Volk Israel als eine Heerde, die sich nach ihren Hürden in Zion zurücksehne, und dann springe er zu einem andern Bilde über, indem er Zion als einen Mann hinstelle, dessen Kleid die Menge ergreife, um Schutz bei ihm zu suchen, und dann heiße es wieder, „die sich bestreben, das Geäst deiner Palmen zu ergreifen“. Prof. Meyer aus Göttingen<sup>2)</sup> sucht aber die Stelle dadurch zu rechtfertigen, daß er dem Worte שורים die Bedeutung „Rand, Ende eines jeden Dinges“ zuschreibt, statt „Saum des Kleides“ (Tr. Kelim Ende, Nidda f. 3, b) und übersetzt „sie (die Heerden) streben noch immer, deine Gränzen zu betreten u. s. w.“ Diese Auslegung wird in dem „Meassef“ (Jahrg. 1789. S. 322) für geistreich erklärt, sie scheint uns aber unmöglich. Denn abgesehen davon, daß wir dann hier für שורים eine unbiblische Bedeutung annehmen müßten, heißt doch חזק im Hiph. nie „betreten“, sondern stets „ergreifen, festhalten“ (2 Mos. 4, 4. 5 Mos. 22, 25; 25, 11. Hiob 18, 9 u. a.), was doch auf eine Heerde in keinem Fall paßt. Hätte der Dichter jenes ausdrücken wollen, hätte er einfach und verständlich, und ohne das Metrum zu stören, sagen können:

הכוספים אל גבולך ומתאמצים:

Uns scheint aber auch bei wörtlicher Auffassung das שורים als „Saum des Kleides“ (2 Mos. 28, 33. 34. Jes. 5, 1) kein sich widersprechendes und daher künstlerisch unwahres Bild sich zu ergeben; denn der Dichter sagt ja nicht עדרי צאן (Gen. 29, 2. Joel. 1, 18), sondern עדרי המונח, die Heerden deiner Schaar, deiner zerstreuten Menge. Wie er in diesem einen Begriff zwei Bilder verschmilzt, so entwickelt er und führt denselben nach

1) letzte Seite.

2) A. a. O. S. 113.

המחזיקים בשליו ומתאמצים  
לעלות ולאהוז בסנסני המרירה:

zwei Seiten hin aus, zuerst das Volk als Heerde fassend, die von der lieblichen Höhe des Berges auf kleine Hügel zerstreut (vgl. Mich. 7, 14) sich nach ihren Hürden zurückseht, sodann aber als eine Schaar (1 Mos. 17, 4. 5. 1 Sam. 4, 14), die in ihrer Verwirrung und Zerstreuung den Saum des Kleides ihrer Fürstin, nämlich Zion's, zu ergreifen und zu dem Geäst ihrer Palmen hinaufzuklimmen sich sehnt, um nach ihr auszuschaun<sup>1)</sup>. Dieses letztere Bild ist Cant. 7, 8. 9 entnommen, wo die Tochter Zion in ihrem hohen, stolzen Buchse mit dem Palmbaum verglichen wird; das erstere aber findet sich Jer. 50, 6, wo מִהַר אֵל גְּבוּעָה הָלָכוּ von den verlorenen<sup>2)</sup> Heerden Jehovah's gesagt wird; denn auf dem Einen Berge, zu dem sie Gott gebracht, und auf seiner schönen Weide waren sie des Heiles und des Glückes gewiß; aber auf den Hügeln, die sie in ihrer Verwirrung gesucht und auf deren kümmerlicher Weide ist ihnen die Zerspaltung und das Elend geworden. Während Jeremias הָלָכוּ sagt, braucht der Dichter hier נתפורר, nicht ganz dem Sinne des Propheten gemäß, indem dieser mehr den eigenen Abfall, jener aber mehr das Gericht Gottes über sie hervorhebt. Statt der ungewöhnlichen, nur aus dem syrischen Ethpaal (vgl. Fut. 3 plur. ܢܬܦܘܪܐ Rödiger: Gramm. S. 46) zu erklärenden Form

1) Das Bild vom Saum des Kleides Zion's wird auch nachgebildet in der Zionide שְׂרֹפָה (a. a. D. f. 68, b), wo es heißt: כל מחזיק בכנף מעיליך: שְׂרֹפָה שְׂרֹפָה (a. a. D. f. 90, b) ist auch von den שְׂרֹפָה Zion's in demselben Sinne die Rede.

2) Daß hier der Ausdruck עֲדָרֵי הַמִּוֶּנֶה „Heerden deiner Menge“ gebraucht wird, ist charakteristisch und soll die jetzt unorganische, ungeordnete Masse der einzelnen, zerstreuten Israeliten bezeichnen, die früher in gottgesetzte Abtheilungen geordnet und organisiert waren. Denn im Midrasch rabba zu Thren. Petichtha 56, b ed. Grff. heißt es in Bezug auf Jer. 13, 15: „Es weint und rinnt mein Auge von Thränen, weil gefangen ist die Heerde des Herrn“ folgendermaßen: עֲדָרֵי הָיוּ עֲשׂוּיִם עֲדָרִים עֲדָרִים. עֲדָרֵי כְּהֹנָה לְבַד עֲדָרֵי לְוִיָּה לְבַד עֲדָרֵי יִשְׂרָאֵל לְבַד וְכִּיּוֹן שְׂגָלוֹ נַעֲשׂוּ עֲדָרֵי אֶחָד כִּי נִשְׁבָּה עֲדָרֵי ה' כִּי נִשְׁבָּוּ אֵין כְּתִיב כֹּאן אֲלָא כִּי נִשְׁבָּה עֲדָרֵי ה'. So lange Israel noch nicht in die Verbannung geführt war, waren verschiedene „Heerden“ abgetheilt, die Heerde der Priesterschaft besonders, die der Leviten besonders, die des Volkes Israel besonders. Als sie sich aber zerstreuten, da entstand aus ihnen Eine Heerde; denn „es ward in Gefangenschaft geführt die Heerde des Herrn“ nicht steht dort (Jer. 13, 17) der Plur. נִשְׁבָּו, sondern der Sing. נִשְׁבָּה, ein Beweis, daß jetzt die ursprüngliche Organisation des Volkes dahin ist, daß sie sich als zerstreute Heerde zurücksehn nach ihren ursprünglichen Hürden, in denen sie geordnet waren.

שֹׁנֵעַ וּפְתוּרִים הַיַּעֲרֹכֶה בְּגָדִים וְאֵם  
הַבֵּלֶם יִדְמוּ לְחִמְיָהּ וְאוֹרִיָּה:

נתפורר lieft Lu:z:ato (a. a. D.) derתפורר, was aber wahrscheinlich aus jener Form entstanden, und daher nicht aufzunehmen ist; auch würde hier die reflexive Bedeutung des Hithp. (welches von diesem Verbum außerdem nie vorkommt) nicht passen, während das syrische Ethpaal meist passivisch gebraucht wird. Auch läßt sich die Form נתפורר nach Analogie von (5 Mos. 21, 8) נִכְפָּר (statt נתכפר), als eine Mischform von Niphal und Hithp. ansehen<sup>1)</sup>.

c) Str. 29—31. Die Götzenreiche und all' ihr Drakel sind nichtig und werden vergehen, aber Zion's Heilsmacht bleibt ewig. Pathros (synecdochisch für ganz Aegypten, vgl. Ez. 30, 14; 29, 14. Jer. 44, 15) und Schinar (für Babylon 1 Mos. 10, 11; 11, 2. Jes. 11, 11) sind hier Repräsentanten aller heidnischen Götzenreiche, die vergehen müssen trotz all' ihrer Pracht und ihres Stolzes (Jes. 10, 12) und trotz ihres Drakels<sup>2)</sup>. Denn dieses redet Nichtiges, Zion aber hat die Gewähr der Gottesoffenbarung und Leitung in seinen Urim und Tumim<sup>3)</sup>, welche, nach der jüd. Tradition mit dem הכפור שם bezeichnet (vgl. Jonath. Targ. zu Exod. 28, 30), die Priester zu wahrem gottbegeistertem Schauen erhoben in allen wichtigen und entscheidenden Fragen, in denen das Volk der Antwort Jehovah's harrete und sie erhielt<sup>4)</sup>. So stehen Urim und Tumim Israels dem Drakel der Heiden gegenüber, als das wahrhaft Gottgesetzte, in die Zeit hineingreifende Ewige, gegenüber dem menschlich Erdachten und Vergänglichen der heidnischen Götzendienerei. Deshalb ist's unmöglich, daß sie sich mit einander vergleichen können, was in der den zweiten Fragesatz beginnenden Part. וְאֵם<sup>5)</sup> liegt, die immer eine verneinende Antwort erwartet (2 Sam. 24, 13) oder sie schon positiv enthält (Cant. 2, 7; 3, 5 u. a.). In Str. 30 werden

1) Vgl. dem ähnliche Formen Ez. 23, 48; Epr. 27, 15, weshalb Hezel (Hebr. Gramm., Halle 1777, S. 222) eine besondere Passivform für das Hithpaal annehmen zu müssen glaubt.

2) So übersetzen wir mit Mend. הַבֵּל (als Collect. hier mit dem Plur. konstruirt), eigentlich das Gitter, Nichtiges (Thren. 4, 17. Jer. 10, 3), der Hauch und Dunst (Koh. 6, 4; 8, 14. Jes. 57, 13), hier wahrscheinlich als Bezeichnung für den götzdienstlichen Cultus überhaupt (vgl. 2 Kön. 17, 15. Jer. 2, 5. Jon. 2, 9) oder insbesondere für's Drakel und seine den Dreifuß der Pythia einhüllenden Dämpfe.

3) Vgl. Bähr: Symb. II, 108 f. Bugtorf: Exercitt. Art. Ur. et T. p. 267 sqq.

4) Vgl. Talm. Tr. Joma f. 73, b. Bugtorf a. a. D. S. 308.

5) Gegensatz zu הָלָכוּ vgl. Ewald: Gramm. S. 658.

אל מי ירמוּ מִשְׁחִיךְ וְאֵל מִי נָבִי  
אִתָּה וְאֵל מִי לְנוֹךְ וְשָׁרִיךְ:

all' die Träger und Verkündiger der Gnade und Wahrheit aufgezählt, die Gott Zion gesandt, in der Zeit seiner Herrlichkeit und Größe, all' die Gesalbten und Propheten, Priester und Sänger <sup>1)</sup>, wie sie die Heiden nicht aufzuweisen haben <sup>2)</sup>. Der Heiden Reiche ruhen nicht auf der Wahrheit, sondern auf Eitelkeit und Nichtigem, deshalb „wird wechseln“ (eigentlich zum Schlimmen sich verändern, Thren. 4, 1. Mal. 3, 6) und „schwinden“ (Jes. 2, 18) die Gesamtheit aller Königreiche des Götzendienstes. כָּל־יָדָא als Subst. das Ganze, hier im stat. constr. wie כָּל־הָעִיר, die ganze Stadt (2 Mos. 28, 31), nicht um des Vermaßes willen, wie Salomo Dubnow meint (a. a. D. am Ende), welcher es unnüger Weise mit dem rabbinischen und chaldäischen כָּל־יָדָא, Krone, identificirt. Aber der Schatz und die Macht des Heils, wie es Jes. 33, 6 <sup>3)</sup> Zion zugesagt wird, bleibt immer und ewig. Denn Jehovah wird den Verstörer (שׂוֹדֵד Jes. 33, 1) zu Grunde richten, der jetzt die Mauern Zion's inne hat. Eine sehr merkwürdige, hierher gehörige Geschichte, welche ein Zeugniß für die Zuversicht auf das allendliche Wiedererblühen Zion's ist, wird uns im Talm. Tr. Ketuboth fol. 112, a erzählt: „Einst gingen R. Gamaliel und R. Elieser und R. Josua und R. Akiba des Weges entlang und hörten die Jubelstimme der Volksmenge Babel's. Und sie fingen an zu weinen. Aber R. Akiba lachte. Sie sprachen zu ihm, warum lachst du?“ Er antwortete: „Und warum weinet ihr?“ Sie sprachen: „Diese Kuschäer, die den Stein anbeten und den Götzen räuchern, sie wohnen sicher und ruhig, und wir, die wir der Fußschemel Gottes sind, — unser Haus ist verbrannt und wird nicht gebaut.“ Er antwortete ihnen: „Deshalb lache ich; denn wenn es den Uebertretern seines Willens also ergeht, um wie viel mehr denen, die an seinem Worte, an seinen Geboten festhalten, daß sie sie erfüllen.“ Wiederum ein anderes Mal gingen sie hinauf gen Jerusalem, und als sie an den Berg Zophim kamen,

1) Wir lesen mit Luzzato שָׁרִיךְ statt des gewöhnlichen שׂוֹרִיךְ, weil jenes besser paßt, da hier überall Personen genannt werden, vgl. Ps. 68, 26.

2) Diese Stelle wird weiltläufig paraphrasirt und nachgebildet in der Zionide צִיּוֹן קָהִי כָּל צָרִי (a. a. D. f. 73, b), wo es heißt: „Dir (Zion) gehörte das Geheimniß des Zeugnißes und der Weisheit, Amtleute waren in allen Kreisen angestellt, Richter in jeder Stadt, weise Rathgeber und unergleichliche Lehrer des Volks; ein König in deiner Mitte, erfahrene Feldherren, in allen Waffen geübt, und Fürsten, die allen Völkern schrecklich waren, auferborne Jünglinge, heilige Propheten und Kinder Gottes etc.“

3) וְשׂוֹדֵדֵי חֶסֶן יְשׁוּעָה vgl. Gesen. Comm. II, S. 897.

יִשְׁנָה וְיַחְלוֹף כָּלִיל כָּל־מַמְלָכוֹת הָאֱלִילִי  
חֲסִנָּה לְעוֹלָם לְדוֹר וָדוֹר נִירִיךְ:

zerrißen sie ihre Kleider; und als sie den Tempelberg erreichten, da sahen sie einen Fuchs herauslaufen von dem Orte des Allerheiligsten. Sie fingen an zu weinen, aber R. Akiba lachte. Auf ihre wiederholte Frage, warum er das thäte, antwortete er: „Es steht geschrieben (Jes. 8; 2): „Und ich nahm zu mir zweien treue Zeugen, den Priester Urijah und Sacharjah, den Sohn Seberechjah.“ Was hat denn aber Urijah mit Sacharjah zu thun? Urijah steht zuerst und dann Sach., und es verbindet (תָּלָה) die h. Schrift die Prophetie des Sach. mit der des Urijah. Von Urijah steht geschrieben (?) Mich. 3, 12: „Darum wird Zion um eurentwillen wie ein Feld gerflüget.“ Von Sach. steht geschrieben (8, 4): „Es sollen noch fürder wohnen Greise und Greisinnen in den Straßen Jerusalem's.“ So lange nicht jene Weissagung erfüllt war, fürchtete ich, es möchte die des Sacharjah auch nicht erfüllt werden; jetzt aber, wo jene erfüllt ist, ist's offenbar, daß auch die des Sacharjah in demselben Sinne (בְּרִשׁוֹן הַדָּה) sich erfüllen wird, und das ist der Grund, weshalb ich mich freue.“ Darauf antworteten die Andern: „Wir danken dir, du hast uns getröstet.“ — So tröstet sich auch hier der Sänger, und traut auf Gottes Verheißung, trotz des Elends der Gegenwart. Ja es steigert sich ihm der Haß gegen alle heidnischen Götzenreiche in Str. 31 noch mehr, und wie Jes. (Cap. 14, 23) von ihnen sagt: Jehovah spricht: שָׂמַטְיָהּ בְּמַטְמָתָהּ הַשְׂמַד, „ich will sie mit einem Befehl der Vernichtung wegfegen“, — so weiß auch der Sänger gewiß, daß sie zumal untergehen werden <sup>1)</sup>. Aber das Heil Zion's bleibt immer und ewiglich und Alle, die Zion angehören, die Zion verlobt sind (in diesem allgemeinen Sinne sind hier die נִירִיךְ zu verstehen) von Geschlecht zu Geschlecht. Das bildet den Uebergang zu dem Schluß des Ganzen, zu dem freudigen Endhymnus der Hoffnung.

**Schluß.** Str. 32—34. Seligpreisung aller des Heils Harrenden. — Das erste Hemistich in Str. 32, auf die Stelle Ps. 132, 13 (בָּחַר יְהוָה בְּצִיּוֹן אֹרֶה לְמוֹשָׁב לָהּ) sich gründend, faßt Alles zusammen und bezeichnet den Höhepunkt dessen, was dem Sänger bisher als Grund seiner Hoffnung vor der Seele geschwebt. Das Folgende, die Seligpreisung (mit אֲשֶׁרִי, vgl. Ps. 1, 1; 2, 12; 32, 1 u. a.) aller derer, die

1) Vgl. als Zeugnisse für diesen Haß gegen die Heidenreiche Talm. Tr. Bechoroth fol. 25, b; fol. 57, b.

אָהָה לְמוֹשֶׁב אֱלֹהֵיךָ וְאַשְׁרֵי אֲנוֹשׁ  
 יִבְחַר וְיִקְרַב וְיִשְׁכֹּן בְּחִצְרֵיךָ:  
 אֲשֶׁרִי מִחֶפֶז וְנִינֵץ וְנִרְאָה עֲלוֹת  
 אֶרֶץ וְנִבְקַעַר עָלֶיךָ שְׁחִירֶיךָ:

des Heils harren, ist aus Ps. 65, 5 und Dan. 12, 12 zusammengestellt, nur daß das תִּקְרַב (Ps. 65, 5) um des Vermaßes willen in יִקְרַב verwandelt worden ist und dadurch eine intransit. Bedeutung erhalten hat, in dem Sinne, wie es Zeph. 3, 2. Ez. 40, 46 u. a. gebraucht wird. Nur die, die in gläubiger Sehnsucht bis ans Ende beharren, das sind die Gerechten und Auserwählten, und sie erreichen das Ziel, werden Bürger in dem יְרוּשָׁלַם האֱלֹהִים, wie es z. B. im Tr. Baba Batra fol. 75, b heißt: „Es sprach R. Johanan: Nicht wie das irdische Jerusalem, wird auch das künftige, das himmlische sein. Zum irdischen Jerusalem kann hinaufsteigen, wer da will (כָּל הָרוֹצֶה לָעֲלוֹת עִירָהּ); zum himmlischen aber nur die Auserwählten (הַמְּבֻחָרִים) und zwar die Gerechten, die genannt sind nach dem Namen des Heiligen Gebenedeit sei Er, denn es heißt (Zef. 42): „ein Jeglicher, der nach meinem Namen genannt ist, den habe ich geschaffen zu meiner Herrlichkeit und ihn zubereitet und gemacht“. Es werden aber drei nach dem Namen des Heiligen G. f. G. benannt, und zwar „die Gerechten, der Messias und Jerusalem“. Die Gerechten, wie wir schon sahen, der Messias, weil es heißt (Zer. 23, 6): „Und das wird sein Name sein, mit dem man nennen wird צִדְקִי“; Jerusalem, denn es steht geschrieben (Ez. 48, 35): „Und von dann an soll die Stadt genannt werden: יְהוּדָה שְׁמָה“. Jehovah ist ihr Name (שְׁמָה אֱלֹהִים שְׁמָה), lies nicht „daselbst“, sondern „ihr Name“, und dieselbe Bemerkung macht das Targ. Jon. zu der Stelle). — Str. 33, b ist Zef. 58, 8 nachgebildet: לְרִאֲוֹת בְּטוֹבָה; אוֹ יִבְקַע כְּשַׁחַר אֶרֶץ וְגוֹ; Str. 34, a aber Ps. 106, 5<sup>1</sup>): בְּחִירֶיךָ לְשִׁמְחָה בְּשִׁמְחַת גִּידֶיךָ וְדִכְרִי אֲנִי אֶת בְּרִיתִי אִתְּךָ בִּימֵי: (Ps. 103, 5). Wir sehen also, daß der in Lobpreisung ausbrechende Schluß der ganzen Elegie fast ausschließlich aus Schriftstellen mußet ist. Ein freudenreicher Jubelruf nach all' den Thränen des

1) Deshalb lesen wir auch nicht לָעֲלוֹת, sondern mit Luzzato לְעֲלוֹת, welches dem שְׁמָה im Psalm besser entspricht.

לְרִאֲוֹת בְּטוֹבָה בְּחִירֶיךָ וְלָעֵלּוּ בְּשִׁמָּה  
 חֲחִיךָ בְּשׂוֹבֶה אֵלַי קִדְמַת נְעוּרֶיךָ:

Beth's, dessen Licht- und Höhepunkt es ist, daß Zion zurückkehrt zu seiner früheren Jugend um des ewigen Bundes willen, den Jehovah mit demselben geschlossen, als er es zu seinem Sitz erforen. Diese Hoffnung der endlichen Wiederverjüngung leuchtet am Schluß aller Zioniden wie ein lichter Stern aus dunkler Nacht hervor.

Wir geben zur schließlichen Uebersicht eine möglichst wörtliche metrische Uebersetzung, in welcher Reim und Metrum des Originals leider von uns nicht wiedergegeben werden konnten:

Zion, entbietetst du nicht den Gruß des Friedens den Deinen,  
 Die im Elend gefangen, nach deinem Frieden sich sehnen.  
 Sie, der Rest deiner Heerde, von nah und fern sie dir senden  
 Friedensgrüße, von West und Ost, von Norden und Süden.  
 Nimmst du den Gruß nicht an von dem, der in Fesseln noch hoffet,  
 Welchem die Thränen rinnen, wie Thau, der vom Hermon herabfällt;  
 Welchen die Sehnsucht treibt, auf deinen Bergen zu weinen. —  
 Um zu beweinen dein Elend, bin ich die klagende Gule.  
 Träum' ich die Zeit der Erlösung, — bin ich deinen Liedern die Harfe!

Bethel gehört mein Herz, ist tief bewegt über Bniel  
 Und Machanajim und all' deiner Heiligen göttliche Führung.

- 6 Dort einst wohnte bei dir der Abglanz Gottes, des Schöpfers,  
Der deinen Pforten gegenüber geöffnet die himmlischen Thore.
- 7 Siehe, dein einiges Licht war die Herrlichkeit Gottes des Herren,  
Nicht waren Sonne und Mond und Sterne dir deine Leuchten.
- 8 Könnt' ich ergießen die schmachtende Seele an heiliger Stätte,  
Wo auf deine Erwählten der Geist des Herrn sich ergossen!
- 9 Du, das Haus Seines Reiches, du Thron der Herrlichkeit Gottes,  
Ach, wie sitzen Knechte jeztund auf dem Thron' deiner Herrscher!
- 10 Wär' mir vergönnt, zu schweifen umher am heiligen Orte,  
Wo deinen Sebern und Boten die Gottheit sich offenbarte!
- 11 O hätt' ich Flügel, ich thät' einen weiten Flug, zu beklagen  
Meines Herzens Trümmer in deinen heiligen Trümmern,
- 12 Sänke hinab auf die Erde mit meinem Antlitz, zu küssen  
Deinen heiligen Staub, die Stein' inbrünstig umarmend!
- 13 Um wie viel mehr, wenn auf meiner Väter Gräber ich stünde!  
Stumm anstaunete ich in Hebron das Erste der Gräber;
- 14 Streifte hindurch sodann durch deine Gefilde und Wälder,  
Blicke in Gilead stehn und schaut' außs Gebirge Abarim:
- 15 Dort auf den Bergen Abarim und Hor, da ruhen die beiden  
Großen Lichter des Volks, sie einst deine Leuchten und Lehrer!
- 16 Aether der Seelen ist mir die Luft deines Landes! Dein Staub ist  
Röstlicher mir denn Myrrhe, denn Honigseim deine Ströme.
- 17 Lieblich wäre es mir, zu pilgern nackend und baarfuß  
Auf den verödeten Trümmern, woselbst dein Heiligthum prangte,
- 18 Dort, wo die Lade des Bundes verborgen im Schooße der Erden,  
Wo die Cherubim thronten im innersten deiner Gemächer. —

- Reißen will ich vom Haupte den Schmuck und zu Boden ihn werfen, 19  
Und verwünschen die Zeit, die auf unreinem Boden entweichte  
Dein dir geweihtes Volk. — O sprich, wie sollte mir süß sein 20  
Speise und Trank, wenn ich schau' deine Löwen von Hunden zerfleischt!  
Ach! Wie kann ich mich freuen, das Licht des Tages zu schauen, 21  
Wenn es mir zeigt deine Adler von gierigen Raben zerrissen!  
Kelch der Leiden! — Langsam! — Halt ein! — Ein wenig nur! — 22  
Längst schon
- Ist mir erfüllt die Seele, — die Nieren mit bitterem Tranke!  
Laß mich gedenken zuerst an Dholah, dann will ich trinken, 23  
Dann will ich schlürfen die Fesen, wenn ich gedacht Dholibah's.
- Sion, Krone der Schönheit, erwache wieder zur Liebe, 24  
Zeig' deine Huld den Deinen, die dir in Liebe verbunden.  
Sie sind's ja, die erfreuet dein Wohl, die beweinen dein Elend, 25  
Die mit unsäglichem Jammer erfüllet deine Verwüstung.  
Aus der Gefangenschaft Kluft schlägt mächtig Ihr Herz dir entgegen, 26  
Betend richtet ein Jeder nach deinen Thoren sein Antlitz.  
Deine vertriebenen Heerden, zerstreut vom Berg' in die Thäler, 27  
Nimmer vergaßen sie deiner Hürden. — Ach, deine Schaaren  
Sehnen sich, zu fassen den Saum nur deines Gewandes 28  
Und zu klimmen hinauf, zu ergreifen die Zweige der Palmen!
- Können sich dir vergleichen das stolze Pathros und Schinar 29  
Und ihr Orakelspruch mit deinen Urim und Tummim?  
Wem sind deine Gesalbten gleich, deine heiligen Priester, 30  
Deine Propheten zumal und gotterleuchteten Säger? —  
Stürzen werden sie all', der Heiden abgöttische Reiche, 31  
Nur deine Macht bleibt ewig, auf Kindeskind die Deinen!

- 32 Weil dich erwählet dein Gott zum Throne, zum ewigen Wohnsitz,  
 Darum Heil dem Manne, der dich erwählet zur Ruh'stätt',  
 33 Welcher harrend das Ziel erreicht und erschauet den Aufgang  
 Deines ewigen Lichts, — das Morgenroth deiner Zukunft!  
 34 Schauen wird er das Heil deiner Auserwählten und jauchzen  
 Deiner Freude entgegen, wenn du dich wieder verjüngest.

## Thesen.

1. Ohne Anerkennung der kirchlichen Glaubensanalogie ist keine richtige Auslegung der heiligen Schrift möglich.
2. In Psalm 110 redet David unmittelbar von Christo und nicht von sich.
3. In Psalm 16 redet David von sich und nur mittelbar von Christo.
4. Die Lehre des Ignatius vom Episcopat ist nicht katholisirend.
5. Die lutherische Kirche hatte ein Recht, den Reformirten gegenüber den Taufexorcismus beizubehalten.
6. Calvin ist in seiner Prädestinationslehre Supralapsarier.